

儒

藏



精華編一九四冊下
子部儒學類

儒藏



北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一九四:全二冊/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京:北京大學出版社,2016.8

ISBN 978-7-301-11912-9

I. ①儒… II. ①北… III. ①儒家 IV. ①B222

中國版本圖書館CIP數據核字(2016)第224882號

書名	儒藏(精華編一九四)(上下冊) RUZANG
著作責任者	北京大學《儒藏》編纂與研究中心 編
責任編輯	周粟 吳遠琴 王琳 沈瑩瑩 童祁 王應 魏奕元
標準書號	ISBN 978-7-301-11912-9
出版發行	北京大學出版社
地址	北京市海淀區成府路205號 100871
網址	http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大學出版社
電子信箱	dianjiwenhua@126.com
電話	郵購部62752015 發行部62750672 編輯部62756449
印刷者	北京中科印刷有限公司
經銷者	新華書店
	787毫米×1092毫米 16開本 83.25印張 754千字
	2016年8月第1版 2016年8月第1次印刷
定價	1200.00元(上下冊)

未經許可,不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有,侵權必究

舉報電話:010-62752024 電子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

圖書如有印裝質量問題,請與出版部聯繫,電話:010-62756370



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

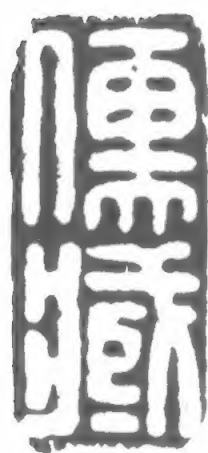
國家出版基金項目



教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目



「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃
國家社會科學基金重大項目
北京大學「九八五工程」重點項目



《儒藏》精華編第一九四冊

子部儒學類

性理之屬

下冊

涇野子內篇〔明〕呂柟

心齋約言〔明〕王艮

說理會編〔明〕季本

涇野子內篇

〔明〕呂 枬 撰

周春健 校點

目錄

校點說明	一
涇野子內篇序	(章詔) 一
序二	(陳昌積) 三
序三	(程默) 五
涇野子內篇卷之一	一
雲槐精舍語第一	一
雲槐精舍語第二	七
涇野子內篇卷之二	一三
雲槐精舍語第三	一三
東林書院語第四	一九
涇野子內篇卷之三	二三
東林書屋語第五	二三
東林書院語第六	二五
涇野子內篇卷之四	二九

端溪問答第七	二九
涇野子內篇卷之五	三八
解梁書院語第八	三八
涇野子內篇卷之六	四二
柳灣精舍語第十	四二
涇野子內篇卷之七	五〇
柳灣精舍語第十一	五〇
鷺峰東所語第十二	五四
涇野子內篇卷之八	六四
鷺峰東所語第十三	六四
涇野子內篇卷之九	七五
鷺峰東所語第十四	七五
涇野子內篇卷之十	八九
鷺峰東所語第十五	八九
涇野子內篇卷之十一	一〇五
鷺峰東所語第十六	一〇五
涇野子內篇卷之十二	一一五
鷺峰東所語第十七	一一五

涇野子內篇卷之十三	一二五
鷺峰東所語第十八	一二五
涇野子內篇卷之十四	一三九
鷺峰東所語第十九	一三九
涇野子內篇卷之十五	一四六
鷺峰東所語第二十	一四六
涇野子內篇卷之十六	一五七
鷺峰東所語第二十一	一五七
涇野子內篇卷之十七	一七五
鷺峰東所語第二十二	一七五
涇野子內篇卷之十八	一八一
鷺峰東所語第二十三	一八一
涇野子內篇卷之十九	一九三
鷺峰東所語第二十四	一九三
過江北行途中語第二十五	一九九
再過解州語第二十六	二〇一
涇野子內篇卷之二十	二〇五
太常南所語第二十七	二〇五

涇野子內篇卷之二十一	二一八
太常南所語第二十八	二一八
涇野子內篇卷之二十二	二三〇
太常南所語第二十九	二三〇
乙未邵伯舟中語第三十	二四一
涇野子內篇卷之二十三	二四四
太學語第三十一	二四四
涇野子內篇卷之二十四	二五八
太學語第三十二	二五八
涇野子內篇卷之二十五	二六六
春官外署語第三十三	二六六
涇野子內篇卷之二十六	二七五
春官外署語第三十四	二七五
涇野子內篇卷之二十七	二八四
禮部北所語第三十五	二八四
涇野子內篇門人錄	三〇九

校點說明

《涇野子內篇》是明代理學家呂柟的講學語錄彙編，由其門弟子纂集而成。全書計二十七卷，包括《雲槐精舍語》、《東林書屋（院）語》、《端溪問答》、《解梁書院語》、《柳灣精舍語》、《鷺峰東所語》、《太常南所語附邵伯舟中語》、《太學語》、《春官外署語》、《禮部北所語》。

呂柟（一四七九—一五四二），字仲木，別號涇野，學者稱涇野先生。陝西高陵人。正德三年（一五〇八）舉進士第一，授翰林院修撰。因宦官劉瑾竊政，引疾返鄉，築東郭別墅、東林書屋，以會四方學者。後復官，入史館纂修《正德實錄》。又貶山西解州判官，闢解梁書院，從事講學。嘉靖六年（一五二七），陞南京宗人府經歷，歷任南京吏部考

功郎中、尚寶寺卿、太常寺少卿，期間講學於柳灣精舍、鷺峰東所等處。十四年，調國子監祭酒，次年陞南京禮部侍郎，仍在任所講學。十八年，致仕返鄉，再講學於北泉精舍。年六十四卒，賜諡文簡。

呂柟生平所至，皆以講學為事，門下弟子遍大江南北，合約千餘人。《明儒學案》卷八云：「九載南都，與湛甘泉、鄒東廓共主講席，東南學者，盡出其門。」同書卷首《師說》云：「時先生講席幾與陽明氏中分其盛，一時篤行自好之士，多出先生之門。」柟歿後，高陵人為罷市者三日，解梁及四方學者聞之，皆設位，持心喪。訃聞，上輟朝一日，賜祭葬。足見其影響之廣。

據《明史》本傳載，呂柟所著有《四書因問》、《易說翼》、《書說要》、《詩說序》、《春秋說志》、《禮問內外篇》、《史約》、《小學釋》、《寒暑經圖解》、《史館獻納》、《宋四子抄釋》、《南省奏稿》、《涇野詩文集》等數種。其中《涇野子內篇》較集中地反映了

呂柟的理學思想。

《四庫全書總目》稱：「柟師事渭南薛敬之，其學以薛瑄爲宗。」河津人薛瑄創河東學派，學以躬行實踐爲主，呂柟明顯受其影響，且在陽明心學大熾之時顯得尤可寶貴。《四庫全書總目》稱：「柟爲學在格物以窮理，先知而後行。其所謂窮理，不是泛常不切於身，只在語默作止處驗之。所謂知者，即從聞見之知以通德性之知，但事事不肯放過。其踐履最爲篤實。嘗斥王守仁良知之非，以爲聖人教人，未嘗規規於一方。今不論資稟造詣，刻數字以必人之從，不亦偏乎？故其議論一以程朱爲歸，終身不變。其所守，亦可謂篤信好學者矣。」又，柟籍屬關中，北宋張載所創關學重躬行，清人黃宗羲以柟亦承關學之風，譽之云：「關學世有淵源，皆以躬行禮教爲本，而涇野先生實集其大成。」（《明儒學案》卷首《師說》）

從明代開始，《涇野子內篇》即受到學者的推崇，長安人馮從吾修訂該書，更題曰《涇野先生語

錄》，稱：「先生語錄，言言皆自躬行心得中流出，最透悟，最精實，真可與《西銘》、《正蒙》並傳不朽者，其有功斯道不淺。」（《少墟集》卷十三《呂涇野先生語錄序》）清咸豐四年（一八五四）補刻是書，三原人賀瑞麟《補刻序》稱頌道：「有明一代，吾關中理學所稱，最純者高陵涇野呂先生而已。先生著書不下數十種，而惟《內篇》最著，亦最難得。」

呂柟的及門弟子章詔，爲《涇野子內篇》作序云：「詔不敏，幸分半席於門下，爰與新安胡友大器、金壇王友標洎諸同門者數百人，日聞至教，親炙既久，各紀錄之。日積月累，不啻數十萬言，一皆道德之精微，身心之至要，爲學之大方，經世之大務，與夫天地鬼神之奧，古今人物之辯，巨細精粗之畢舉，聖賢王道之具昭。……諸錄既備，諸生及門雖甚久，鮮得全見。今年秋，詔偕大器諸友叩請數四，乃得遍觀而莊誦之，竊仰嘆曰：「聖賢道統之傳，盡在是矣。」間嘗與程友默、張友重光、王友縉、陳友昌積輩數子參互校閱，大器諸友欲謀刻

之，以公於天下後世。而先生之志，則甚不欲傳也。」落款爲「嘉靖十一年歲次壬辰十二月吉日」，即公元一五三二年。由此推知，在呂柟生前，《內篇》即早已編成，並謀刊刻，只是因呂氏「不欲傳」而未果。五十五年後，即萬曆十五年（一五八七）孟春，呂柟次子呂昀補《涇野子內篇門人錄》，附於全書之末，並付梓刊行。這是《涇野子內篇》迄今所見之最早刻本（簡稱萬曆本）。

乾隆四年（一七三九）夏，生員党思睿得《涇野子內篇》於府城東董氏家，令生員雷亨呈時任富平知縣但「仍暫留任辦事高陵縣事署」（《乾隆四年重刻序》）的喬履信捐俸重梓。並「委其事於七世孫呂吉人，而以校讎委顏」（乾隆刻本樊景顏《重刻紀事》）。據呂吉人稱：「學士大夫惠然協力，不數月，告厥成功。」（乾隆刻本呂吉人《跋》），是爲乾隆本。乾隆本與萬曆本的差別：一是形式上有所調整，比如將原置於書末的《涇野子內篇門人錄》調至卷首，又如將萬曆本每卷之先的記錄者籍貫姓名移

至每卷之末，而於每卷之先添加重訂和校讎者姓名。二是基於「違礙」而作的文字方面的改動，如萬曆本卷七「先生曰觀諸生」條，「雖夷狄可行」，乾隆本改爲「則到處可行」；萬曆本卷十八「二十九日陳子虛」條，「四夷之叛服」，乾隆本改爲「四方之叛服」；萬曆本卷二十七「張札問儉戚」條，「雖夷狄侵害中國」，乾隆本改爲「雖異域侵害中國」。

雖然如此，乾隆本依然可以算作除萬曆本之外最重要的一個版本。從版本系統角度講，乾隆本後的幾個版本，幾乎皆以乾隆本爲底本，其中包括乾隆四十五年六月校畢的文淵閣《四庫全書》本（簡稱四庫本）、嘉慶三年（一七九八）補刻本（簡稱嘉慶本）、咸豐四年（一八五四）補刻本（簡稱咸豐本）、光緒七年（一八八一）重刻本（簡稱光緒本）等。這幾個本子，文字面目大同而小異。從版本價值角度講，乾隆本又可作爲萬曆本的很好參照，核異補闕，比如萬曆本卷十三「東郭子曰鄉黨」條，「出降等而怡怡」至「分開了下二」數頁原脫，而據

乾隆本方可補足完整。

此次校點，即以時代最早、面目最原始的萬曆本爲底本，校以乾隆本，同時參校四庫本和嘉慶本，並出校勘記。整理過程中，亦多所參考中華書局一九九二年出版的趙瑞民先生點校本《涇野子內篇》。

校點者 周春健

涇野子內篇序

門人進賢章詔著

夫君子之立言，以明道也，然必以立德爲本，而言斯可傳也。詔嘗慨夫世之立論者亦多矣，乃或德之不立，而徒爲新奇高遠之談，則言雖工弗傳也，雖傳弗遠，尚安望其道之明哉？

蓋自濂、洛、關、閩之後，堯、舜「精一執中」之傳湮，孔、顏、曾、孟之道不講于天下久矣。吾師涇野先生振起關中，方其盛年，已大魁天下。列職翰林，納誨經筵，中間多見忤於時。是故先後立朝不逾五稔，而家食者數年，與群弟子講學於雲槐精舍，於東林書屋，樂其教者有紀錄焉。嘉靖初，以言

官薦召用，又以言謫判解州，興解梁書院之教，及與王端溪公往復問答，而門人丘東魯、王光祖輩皆有錄焉。戊子春，起仕南曹，至今尚寶，四方學者多從之，講道於柳灣、於鷲峰東所。詔不敏，幸分半席於門下，爰與新安胡友大器、金壇王友標洎諸同門者數百人，日聞至教，親炙既久，各紀錄之。日積月累，不啻數十萬言，一皆道德之精微，身心之至要，爲學之大方，經世之大務，與夫天地鬼神之奧，古今人物之辯，巨細精粗之畢舉，聖賢王道之具昭。程子曰「談經論道則有之，鮮有及治體者」，「如有用我，正心以正身，正身以正朝廷」之數言者，非先生之謂乎？況所言論，皆因一時門人士友之問，即隨以答，初豈有意於文？惟至理中涵，出言爲訓，多擴前賢所未發，於學者深有力。疑者開之使釋，蔽者通之

使明，難者處之以易，過不及者引抑之於中，曲成而不遺，中正而不艱，廣大而有論。^①《易》曰：「修辭立其誠，所以居業也。」先生之言一以至誠爲本，以躬行爲急，以憂世爲心，鑿鑿乎皆身有之，非徒言者。故善觀先生者，不於其言，而於其德也。此之謂合一之道也。

諸錄既備，諸生及門雖甚久，鮮得全見。今年秋，詔偕大器諸友叩請數四，乃得徧觀而莊誦之，竊仰嘆曰：「聖賢道統之傳，盡在是矣！」間嘗與程友默、張友重光、王友縉、陳友昌積輩數子參互校閱，大器諸友欲謀刻之，以公於天下後世。而先生之志，則甚不欲傳也。然先生之心每惓惓然，欲天下之人同歸於善道，斯慰也。世有至寶，豈能終韞而不爲傳世之器哉？矧不惟是，五經、四書洎諸子史，皆有以闡明之。精義

奧旨有釋，是皆足傳於世，不在語錄中。若夫先生之道德文章，完名茂實，則固天下人能知之，天下上夫有公論在，污不至阿其所好也。

嘉靖十一年歲次壬辰十二月吉日，書於蕪湖舟中。

① 「論」，乾隆本、嘉慶本作「倫」。

序 二

門人泰和陳昌積著

昌積讀夫子語錄，至「拳拳立誠居敬」之訓，曰：「嗚呼！是可以觀躬行矣。」夫立教者，未始不先其亶亶者也，然行質而言華，厥亦本末之理。孔子上聖，猶傷其行之不逮也，乃曰：「文，吾猶人，而躬行未有所得。」斯固未易一二與淺學論也。鄒、魯尚矣。宋興，二程紹學濂溪，志士比介，惟尹、游、楊、劉稍能以躬行寤寐其師，以故曠然發矇，所詣甚偉。其他諸人，質有張弛，覺有早暮，不免求扶於言鑰，於是有所謂答問者矣。然他日竟厭之也，且曰：「賢輩在此，只學某話說。」噫！其故可知也。

子年十七八，既夢見明道、東萊，升階質疑。夫世殊若此，所居如彼，而獲夢見，何也？蓋志至夢赴，自然之應。程子曰：「孔子夢周公，則聖人存誠處。信以傳信，又何惑焉？」今天下談子之學，或云粹行不貳，甚似明道；或云擇地蹈之，志在並生。頃，昌積事子於鷲峰也，則見其被服歡飲，談默容止，與衆酬物，細忽渺窈咸兢兢，所以爲學而日焜耀寵茂也，可不謂內明外莊，鞠躬君子哉！至授門人，則各因其資質所近，才力所盈縮而裁成焉，非不默傳，艱其人也。昌積來學也晚，意念倬忽。嘗從章宣之侍子，子因問仁體，兩人對，各泛常。子久乃言曰：「宣之質甚篤實，但過計科第；陳生質稍穎，恨太驚露。故吾正好，不遑恤其他，宣之仁體也；聰明睿知，守之以愚，陳生之仁體也，盍各省諸？」兩人如教

而往踐焉，則頗令彼此之身咸免不祥，且損內疚矣。昌積愚乃然，而況賢者躬行大較，此又彰彰著明也。

於是更從諸同志備錄，凡門人所問子答及六經括釋，并口授門人指要，萃爲帙，欲一究諸根本，惡覩世俗闡於大較，猥持揚浮長短之說，競勝自遂哉。後有同志，自省覽焉。

嘉靖十二年歲次癸巳仲春望前三日書。

序 三

門人歛縣程默著

默凡再稟學涇門，於鷲峰東所得諸語錄讀之。讀已，乃載拜稽首，爲之說曰：是紀也，其紀夫子之所言乎。夫子之言，平正通達，會道之精，根諸行者也，豈特言乎？抑紀夫子之行，純懿端恪，立道之極，宣諸言者也，豈特行乎？夫言行一道也，言者心之聲也，行者心之爲也，心者道之蘊也。心與道一，則言即行，行即言，可以差殊觀哉？是故言行一致，則舉邇也而遠寓焉，舉卑也而高寓焉，不離夫人倫日用之常，而天地鬼神之奧盡焉。是爲言行合一之學，是所以爲道也。是道也，孔子嘗教諸門人矣，故

曰「吾無行而不與二三子者」，是爲孔氏之教也。而諸門人有若子貢者，且曰：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」又曰：「夫子不言，則小子何述焉？」是岐精粗、離言行而二之者也。夫文章之顯設，其非性命之微乎？力行之敦篤，其非言教之精乎？一貫之喻，孔子所以成賜也，故又曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」夫天則不言而信，道之出也；默而成之，人所以進於道，蓋將擬天也。爲學而至孔氏，則一天矣，又何待於擬哉？賜也能求言於行，求性命於文章，則亦其庶幾乎。是錄也，其孔氏之傳乎？其夫子傳孔氏以教人乎？若曰特以語言求，其亦賜氏之得聞文者乎？今之學，多事言而遺行，事虛而遺實，病更荒於賜也。紀錄者，其亦有憂世之心乎？是爲序。

嘉靖癸巳春三月望日謹序。

涇野子內篇卷之一

門人解梁王光祖編

門人白水廉介錄

雲槐精舍語第一 正德年中語

介問觀書。先生曰：「其上以我觀書，其次以書觀我，其次以書觀書。」何謂也？曰：「其上，行有餘力而學文，可以作聖；其次，體聖人言，可以作賢；其次，恣記誦之博，無身心之實。誤天下蒼生者，皆以書觀書者也。」

濟寧李繼祖學於雲槐精舍，問士焉。

先生曰：「士有五貴。天地之氣，生物則均也，獨厚於士，是故不爲草木鳥獸，爲人，一

貴。不爲夷狄人，爲中國人，二貴。不爲中國人之女，爲中國人之男，三貴。不爲中國男之農工商賈，而爲士，四貴。夫爲士，則上可以爲堯、舜、周、孔，下可以爲顏、曾、思、孟，五貴。」繼祖曰：「自今敢不自貴，以即鳥獸乎？」

周生問治亂之故。先生曰：「中人而與君子爲友則爲君子，中人而與小人爲友則爲小人。世多中人，不擇友，故治日少，亂日多。」

先生曰：「唐詩惟張九齡、元結可觀也。杜子美雖有憂國愛民之意，乃溺於辭而不反。」^①

先生常喜讀王虎谷《題楊震四知詩》，云：「若教暮夜無金饋，方信先生待物誠。」

① 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

以爲得務本之意。

何子仲默曰：「今之談道者，猶作文之無益也。」先生曰：「言於是行於是者有矣，不言於是行於是者，未之有也。且舍是而不言，忘言則不能，亂言則不敢。」

用問鬼神。先生曰：「三代下知鬼神而敬事之者，其邵堯夫乎？故其言曰：『思慮未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰？』於戲！此君子之所以慎其獨也。」

詩問嵇康、阮籍。先生曰：「其庶乎節矣，君子不如是之廢也。忍親棄禮以避禍，知義命者不爲也，故文中子曰：『道不足而器有餘。』」

勳問邵堯夫。先生曰：「隱而不僻，樂而不流，其學聖人而未大者乎？前定之數，又何其不憚煩也。」

先生謂九川子曰：「吾於漢文得四罪

焉，前有張禹、楊雄，後有馬融、胡廣。吾於唐詩得四賢焉，前有韓休、張九齡，後有張巡、元結。」九川子曰：「漢文之罪者，無杜欽、谷永；唐詩之賢者，無杜甫、韓愈邪？」曰：「欽、永雖可罪，其文淺，故其責小；甫、愈雖可賢，其詩溺，故其道微。」

陳詔問：「自漢以來《詩》亡，何謂也？」先生曰：「觀風之官不設而《風》亡，王道廢而《雅》亡，諂道興而《頌》亡。」李白、杜甫何如？」曰：「二子應博學宏辭科則可矣，於《詩》則未也。然而君子猶有取焉者，辭有近乎史者也。」潘岳、劉琨、江淹、鮑照、二陸、三謝、沈、宋如之何？」曰：「亂世之作也，宜勿有於世矣。」問曹植、王粲、劉楨、阮籍。曰：「其漢之衰乎！然而塗斯人之耳目者，則自是耳。」問韋孟、蘇武、陶潛。曰：「賴有此歟！其《鶴鳴》、《蓼莪》、《考

槃之亞乎！故君子不知《風》不足以成俗，不知《雅》不足以立政，不知《頌》不足以敦化。」

劉子靜齋問爲治。先生曰：「社學習琢句，而廢洒掃禮樂之節；大學習程文，而廢正心修身之道。欲天下之治，未見其有日也。」

夏子于中言：「歲貢士當官，不及例貢士也。例貢士壯，授之以政則多興；歲貢士老，授之以政則多廢也。」曰：「異哉！子奚不即選商賈乎？且今之所謂興政者，多取於逢迎；今之所謂廢政者，多病於簿書。如其如是，而後政也，使歲貢士不塞之以例貢士，則其仕皆年壯而志强，而又濟之以《詩》、《書》，顧不美哉？如歲貢士爲學官者，簡其賢者、能者、廉者、勤者，以參有司而用之，彼有不思敏於教而良於政者，非

人也。」

路子苦其子之讀書也，約熟一書與一衣焉。先生曰：「此利之也。夫教之以義，而以利誘之，其不汨於利者幾希。如其子能百卷也，又將何以與之乎？其不信莫大焉。不信以利，非所以誨其子也。」路子悔而改之。

子言問爲國之患。先生曰：「莫大乎四逆。」「何也？」曰：「退賢進不肖則逆，罰功賞倖則逆，棄介尚和則逆，賤義貴利則逆。國有一逆則弱，有二逆則昧，有三逆則亂，有四逆則亡。」

有仕於京者，繼母且死，乃謀奔喪。而祭，先繼母乎？先先母乎？先生曰：「喪不葬不祭，又何先後之問耶？且子父存乎？」曰：「父存。」曰：「父存，雖喪亦主之矣，而況於祭耶？子有哭號而已，不得而

餘謀也。」

霄問：「管、晏孰優？」先生曰：「平仲之功不及夷吾，夷吾之德不及平仲。平仲而遇桓公，某知其優於夷吾也。」

「卧碑有里選之實，監規有賢良方正之意。提學考文而不問卧碑，司成撥歷而不問監規，欲得真材以成治，不亦難乎？」

叔用問：「尹和靖記程正叔語曰：『凡學者，學處患難貧賤也，若富貴榮達，即不須學。』如何？」先生曰：「此或其偏辭也。夫富貴榮達而不學，鮮不斯淫矣。」

先生謂崔叟曰：「天下有道，諸司崇禮；天下無道，諸司崇法。天地和，伏生之輩壽；天地不和，顏子之輩夭。」

士問：「孟子哀矜安宅、舍正路者何？」先生曰：「仲尼以夕死爲可，子輿以偷生爲哀。死也猶弗死也，生也猶弗生也。」

介爲《王者仁心自然論》來獻焉，先生曰：「此宋太祖之假仁、史氏之諛言也，介惡得又從而申之乎？」介曰：「何？」曰：「宋祖之封韓通，豈其真仁乎？」

孫世其問《申鑒》。先生曰：「荀仲豫，其董子之儔乎！其文質直而真切。」

張伊問謚法。先生曰：「後世可謂大易矣，其胡能沮勸邪？故凡爲翰林者，累官至師保，皆謚『文』，他官雖或經天緯地，弗論焉；凡爲將領者，累官至侯伯，皆謚『武』。他官雖或運籌決策，不論焉。不有後日之公論，則王安石、朱元晦之皆『文公』也，誰其辨之哉？」

曲沃楊景曰：「友有娶妻于他縣者，女在途而友之母死，如之何？」先生曰：「女奔喪而不返，夫則居廬，終喪而婚，禮也。今子之友奚爲也？」曰：「婦居喪於室，夫居廬

於墓。」曰：「善哉！可與，幾禮矣。」

子謂九功曰：「耕田不深無高稼，治學不深無端行。」

先生謂叔鉞曰：「見善而不惡，則或有爲之之時矣；見善而惡，則無爲之之時矣。見惡而不好，則或有去之之時矣；見惡而好，則無去之之時矣。故君子以取初心焉。」

王子曰：「凡山之下皆水道也，故山之土石層疊，洪水過而累之耳。」先生曰：「王子求形不求意矣。夫『立地之道曰柔與剛』，^①故西北之山，入地不窮其底；東南之水，接天不見其際。抑如王子之言也，天之星辰日月，豈天河過而累之乎？」

學者有畏嫉於俗，而欲爲內方外圓之行者，以問。先生曰：「夫內方外圓者，大賢以上事也，初學而然，爲人喪己甚矣。夫內

方外圓者，乃德盛後見之，亦非聖人有意於內之方、外之圓也。」學者改之。

先生謂子言曰：「漢匡衡治《詩》，足以說王化矣，而其身不免於賊敗。聖學之廢，豈獨今日哉？故君子貴行不貴言。」

爵問今之使四方不辱君命者。先生曰：「其惟黃忠宣公乎？交趾百餘年而不叛，皆忠宣公之政也。使於北虜有楊善，惜乎福也，未死建文之難耳。」

權用問閭閻之苦，風俗之害。先生曰：「里老之不選德，小學之不選師，鄉飲之不選賢，欲以安民而善俗，吾未見其有日也。」「何其已細乎？」曰：「平天下亦猶是也。」

西安之地，秋稅畝一斗，夏稅五升。及

① 「地」，原作「也」，今據乾隆本改。

其久也，秋地沽而不售，皆歸貧人，夏地皆歸富人。有司以布折稅者，夏匹布石有二斗，秋止折半，於是貧富滋相懸，先生遇二司輒言之。門人曰：「夫子不屬事，此言何也？」曰：「苟得貧富均，又何屬事之爲辭？且昔者王端毅公在南直隸也，調停官糧民糧之偏，令官糧抵斗實收，而民糧加耗以補之，南人至於今頌之，又安知二司者無王公之徒邪？大抵買田，夏秋稅均，過割可也。」

正德七八年間，皇儲未立，盜起而群臣憂。言官屢請，弗建也。先生曰：「是執政者之過耳。」霄曰：「何謂也？」曰：「祖宗法：親王居十王府邸，俟儲立而後行。」

霄問何子仲默。先生曰：「其詩有漢魏之風，是可取也。其文襲六朝之體，不可取也。然而其人則美矣。」問李獻吉。曰：「爲

曹、劉、鮑、謝之業，而欲兼程、張之學，可謂『係小子，失丈夫』矣。」問康德涵。曰：「漢馬遷之材也，其學之博，猶未逮耳。」問馬伯循。曰：「見善而能聚，見惡而能勸，其志遠哉。」問張仲脩。曰：「直而敏，足以同政矣。」先生曰：「利刃雖割易缺，利口雖辯易沮，君子養德以爲貴。」

詩問周禮。先生曰：「即孔子之答諸弟子耳。」「何謂也？」曰：「天以一氣化生萬物，聖人以一貫曲成群賢，王者以一理分統衆職，其義一也。夫周禮行，天下無窮民。」先生謂詩曰：「漢光武至富貴也，嚴子陵至貧賤也。後世論光武猶有貶，論嚴子陵無不褒，故君子貴立志。」

詩問：「《逍遙遊》不亦樂乎？」先生曰：「不然。周惡夫堯德之大也，托爲藐姑射之四子以小之耳，故曰學鳩、斥鴳笑鯢

鵬，朝菌、蟪蛄笑靈椿。其忿嫉孰甚焉！不然，彼宜甘心汧澣統矣，奚羨夫鬻不龜手之方，以獲裂地之封哉？大言不能蓋其情，其是之謂歟？若夫疏水則「樂在其中」，簞瓢則「不改其樂」，斯孔、顏之逍遙遊也。」

夏子曰：「今之不知時務而好談經者，皆腐儒也。」先生曰：「六經盡時務也，第讀經者弗知耳。如其知經也，必不敢背經矣。」

雲槐精舍語第二 正德年中語

門人渭南張伊錄

「君子習文不如習行，習行不如習心。習心以忠信，而文行在其中矣。」

李子論樂。先生曰：「《書》不云

乎：『德惟善政，政在養民。』《九韶》之舞，《九德》之歌，皆以此耳。故鳳凰儀、鳥獸舞，後於時雍風動也。」曰：「杜夔、周朴、祖孝孫如何？」曰：「末之哉！昔者予之幼穉也，偕群兒吹葱葉、擊瓦礫以嬉戲，今憶其樂，雖虞廷鳴球祝敵莫過焉。夫民方詛怨，而三子拳拳於金石累黍之講，若由君子觀之，皆欺君耳。」曰：「賈誼請興禮樂，文帝未遑，史氏譏之，何也？」曰：「此史氏之不學也。夫文帝未遑，卒成富庶之政。武帝用李延年、司馬相如，雖《赤鴈》、《天馬》、《芝房》亦造樂歌，海內益耗，可鑒已。」

「吳季札、曹子臧、魯叔旻，周之伯夷、叔齊也。夏侯令女之材為近之。」

「先王制服止於五者，義也。先王制刑止於五者，仁也。不義則情不能行，不仁則性不能盡。仁義者，先王處死生之道也。」

詩問：「《史約》之作，何謂也？」先生曰：「《尚書》、《春秋》，上世之經也，志詳而事略，不兼其傳，大賢不能達其故。《秦紀》、《漢書》以下，後世之史也，事詳而志略，不裁其蕪，白首不能舉其悉。」

印問止盜。曰：「建官惟賢。」問禦夷。曰：「蒞事惟能。」何謂也？曰：「官賢則民安而盜寢，事能則政舉而遠人格。」^①

孫世其問：「一貫何似？」先生曰：「讀《易》及《春秋》可見矣。」然則忠恕之說非歟？曰：「《易》與《春秋》言忠恕。」何也？曰：「『天地變化草木蕃』，卦爻變化仁義行，褒貶變化綱紀立。」

叔用問政。先生曰：「養民以限田，舉民以四科，簡民以府兵，教民以六行。君用程顥，臣輔漢文，可以行政矣。」程顥、漢文皆亡矣，奈之何？曰：「主上之資類堯、舜，

豈惟漢文乎？臣下之賢有顏、孟，豈惟程顥乎？故有不妨賢之執政，則程顥至；有不逢惡之執政，則漢文興。」

季聰問：「《巷伯》『刺幽王，寺人傷於讒而作』者何？」先生曰：「讒至是，則無人之可容矣。故《節南山》、《正月》、《十月之交》，見幽王用人之失也。《雨無正》、《小旻》，見用謀之失也。故《小宛》雖百姓亦懼其禍矣，是皆本於讒也。故《小弁》，讒及妻子也；《巧言》，讒及大夫也；《何人斯》，讒及公卿也；《巷伯》，讒及寺人也。故《谷風》以下言其亂。」

伊問：「昔者堯請致天下於許由，有諸？」先生曰：「此莊周自大之言也。堯之仁知如此，其神天也；舜之孝弟如彼，其聖

① 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本置於卷七之末。

賢也。堯猶家試之以九男二女，國試之以五典百揆，積二十八載而後禪，聖人之傳天下，若是重也。許由而讓天下，可謂棄碩果於鷦鷯，投玉食於偃鼠，則亦不仁且知矣。」

濤問：「仲尼不毀譽者何？」先生曰：「昔者夫子嘗曰：『傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。故法言曰：傳其常情，^①無傳其溢言，則幾乎全。』夫子耳順者也，其奚毀譽哉？」

顓問：「孟子屢期齊、梁之君之王，則司馬氏《疑孟》、李氏《常語》、鄭氏《折衷》譏孟子忍心忘周，無君臣之義者，果然乎哉？且孟子嘗卑管仲、晏嬰，彼管、晏又何嘗廢周也？」先生曰：「不然。凡孟子之所謂王，主救民而言，如其救民也，王自歸之。三氏所謂王，主篡位而言，如其篡位也，民亦叛之，又安有所謂王乎？且管、晏之時，楚獨

稱王，天下猶諸侯也，故管、晏以其君伯。孟子之時，韓、趙、魏大夫也，已爲王，況諸侯乎？故孟子以其君王。管、晏時可尊王而不尊，孟子時當興王而不能，故孟子卑管、晏而稱文王。」

「格天存乎信，建功存乎仁，使力存乎度，敬上存乎忠，慈下存乎公。」

孫憲副用吉嘗謂言官曰：「諸公未得百寮之實，輒因毀譽以劾人，何也？」言官曰：「若緘默，人則以爲曠職耳。」孫子曰：「朝廷作養人材，官至二司亦難矣。未實而逐之去，以爲盡職也，去者不亦冤乎？」以告，先生曰：「盍語之曰：『所言之是非大小，關在己之得失高下』，彼將知懼而不肯計恩讐矣。」

①「常」，原脫，今據《莊子》原文及四庫本補。

先生謂介曰：「非盡性不足以事親，盡性所以至命也。非執禮不足以事君，執禮所以從義也。」介曰：「何？」曰：「昔者仲尼謂葉公子高曰：『天下有大戒二：命也，義也。子之事父，命也，不可懈於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，故事親者不擇地而安之，孝之至也；事君者不擇事而安之，忠之盛也。』」

先生謂：「韓退之有美才焉，惜乎未見大道，故其文爾難也。」薛生曰：「王仲淹何如？」曰：「其在韓子之上乎？又何必擬之多邪？若曰所居而變，所言而通，其董仲舒、諸葛孔明、程伯淳乎！三子者，求、予之所不逮也。」

雷問明。先生曰：「窮理而已矣。」問公。曰：「循理而已矣。故由理則爲君子，不由理則爲小人。」何謂也？曰：「形也者，氣也；

氣也者，理也。不能於理，即不能於氣。」

「求安莫如治病，求善莫如治過。病去則體安，過去則行善。今之中庸之論，皆鄉願之徒之爲也，是以君子深嫉焉。爲其假聖言以妨賢而病國也。」

璽問：「君子之所樂如何？」先生曰：「君子有五樂，皆三樂之緒也。一曰方正自遂，爲國作紀。二曰履經奉典，爲國作士。三曰廉淑別慝，爲國作官。四曰教行政安，爲國作民。五曰垂勳昭親，爲國作風。」

「文王之後，視民如傷者，其惟我太祖乎！進善如不及，懲惡如去毒。」

詩問詩。先生曰：「詩之亡久矣。三代之詩，或感於物，或緣於政，或有懷而興，其辭典可教也，其情邇可詠也。後漢以來，設題目，苦思慮，蓋其所短，侈其所長，悅人耳目，迷人心志。詩終不可以詠，不可以教，

詩之亡久矣。必不得已，其民間之歌謠乎，猶有風乎爾。」

先生謂霄曰：「吾未見甘貧者也，居翰林而見何子粹夫焉，一布袍六七年。」

霄問周茂叔。先生曰：「有德人也。方黃叔度，則又有言矣。」問程伯淳。曰：「如其師。」問正叔。曰：「伯淳之弟也。」問朱元晦。曰：「博學篤志，切問近思而已矣。」問張子厚。曰：「方伯淳則不足，方元晦則有餘。伯淳已近乎化，元晦亦幾於大，張子之化十三，其大十九。」問陸子靜。曰：「斯其人聰明遠見若浮於元晦，但其力行，實未至耳。」

先生曰：「罪莫大於妨賢，惡莫極於非聖。」陳詔曰：「不有不忠之罪大乎？不有不孝之惡極乎？」曰：「惟其妨賢，而後天下之爲不忠者衆；惟其非聖，而後天下之爲不

孝者廣。故罪惡止於身者小，及於天下者大。」

蜀人朱季連言：「鴟賊猖獗四年矣，不如立其酋長，令自撫之也。」先生曰：「果若此，後有效者，如唐田承嗣、宋李繼遷，疇克禦之乎？」曰：「既立之，後復誅之，奚爲不可？」曰：「今且不能誅，況於倒太阿而授之柄乎？」

先生謂秦子曰：「始廉而終污者，其廉亦謂之污，利也；始公而終私者，其公亦謂之私，名也；始剛而終懦者，其剛亦謂之懦，血氣也。不爲利驅，不爲名動，不爲血氣使，終始其道，動與天合者，君子也。」

繼祖問：「宋、齊、梁、陳之不振者何？」先生曰：「鮑、謝、江、孔、徐、庾、沈、謝爲之也。」曰：「數子詩且文。」曰：「茲其所以不振也。其志與道可悲矣，使天下隨風而靡

者其誰乎？且其反君事讐，正與後世馮道等，又何足與論詩與文哉？」

涇野子內篇卷之一終

涇野子內篇卷之二

雲槐精舍語第三

先生遊雲槐，謂高璽曰：「學者有三多，有四寡。」璽曰：「何謂也？」曰：「寡言則行力，寡動則靜深，寡交則業專，寡欲則理明，是謂四寡。多學則德積，多思則幾研，多就古人則爲之也易，是謂三多。」

先生曰：「晚唐之文浮於靡，晚宋之文浮於俚，以脩聖人之道，皆難也。」子言曰：「初唐、初宋之文可以入聖乎？」曰：「子未習魏徵乎？導君如孟水。子未習程顥乎？待士如扣鍾。」然則程子何以譏魏子

之事讎乎？」曰：「功過不相掩。」

西里子曰：「子貢貨殖，夫子以爲不受命。顏子簞瓢，夫子賢之。師夫子者，必皆不食以死乎？」陳子曰：「豈以子貢既足而又求富耶？」先生曰：「亦觀其心耳。若子貢貨殖，以給父母妻子之養，而非猗頓、計然之意，雖炎帝、神農不禁也。若顏子簞瓢，少動其心而改其樂，雖餓且死，孔子弗賢也。」

劉子論建文、永樂之人材，而稱解縉、楊士奇之爲傑也。先生曰：「夫人材，論於太平之時則貴文，論於禦侮之際則貴武，論於獄訟錢穀則貴廉，論於危國亡世則貴節。夫建文、永樂之間，西安之張統、泰和之周是脩、真寧之景清、貴池之許觀，其傑乎！解、楊其愧諸！」曰：「齊泰、李迪、黃子澄、方孝孺之死甚烈，此亦非傑邪？」

曰：「致建文之亡則可罪，死建文之難則可錄。」

先生曰：「端居暗室，終年而不外想者，斯其人可以入市朝。」

渭川周子問異端。先生曰：「古之異端猶可闢也，今之異端不可闢也。古之異端猶異類也，今之異端則同類也。挾術數者世稱才儒，閑詩賦者世稱雅儒，記雜醜者世稱博儒，趨時而競勢者世稱通儒，談玄者世稱高儒，臨事含糊淹滯者世稱老儒，蹈襲性命之言者世稱理儒。斯非皆爲孔子之書者乎？然誤天下蒼生者，皆此異端也，老、佛其細諸。」

詩問：「山巨源進賢不言，死而後，天子出其奏於朝。王仲淹與其密不與其仁者何？」先生曰：「出處，君子之大節也。巨源初與嵇康稱魏七賢，其志壯矣。比晉取魏，

反面事之，位至吏部，雖放達者亦喪。斯叔夜之絕交也，奚其仁！」

先生曰：「今之戲諧者，皆好名嗜利之徒也。」何子栢齋曰：「奚至是乎？」曰：「既欲諂乎俗，又欲獻其敏。獻敏則欲有聞，諂俗則思固位。誤天下蒼生者，皆此夫也。」

先生曰：「君子脩存，小人脩亡。君子脩壽，小人脩夭。」

介問：「唐蕃將代漢將如何？」先生曰：「此明皇之感於太真也，^①故祿山肆行無忌耳。《詩》刺幽王之敗其亂，^②曰：『豔妻煽方處。』」

先生曰：「陳壽之《志》、范甯之《春秋》，皆思過半矣。故王仲淹取其志。」陳詔曰：

①「感」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「惑」。

②「敗」，乾隆本、嘉慶本作「致」。

「王充、張衡之文何如？」曰：「不足稱也，其志則微夫。」

庚午之冬，戚黨百戶魏榮自京過涇野，言：「東方之盜，今大猖獗，稱王矣。往年各邊，如榮輩請襲替於司馬門者數百人。若給以戎馬，略示賞罰，今當盪定久矣。乃用京兵，京兵素役於宦寺而不知簡，是委羊虎口耳，尋見其滋蔓也。」先生甚壯之。越二年，盜賊徧天下，始徵邊師而民力殫。先生曰：「嗚呼！以大司馬之見，不及一士卒，宜數年天下之未定也。」

先生曰：「孟軻、董仲舒之後，得道之深者，其惟隋王通乎！若在孔門，當雍、商之間矣。」介曰：「《續詩》、《續書》，人咎其僭經；《中說》，人咎其擬《論語》者何？」曰：「《詩》、《書》不續，何以見後世之衰爲來告邪？若《中說》，多發前人之奧，其行則王

子之志也，其文則薛收、姚義之筆也，可盡議乎？」

「大仁廢勇，大義廢利，大禮廢文，大智廢謀，大信廢盟，大化廢教，大德廢言，大孝廢命，大忠廢諫。凡廢者，聖人之所以異於人也。」

介問：「魏相白去副封，可以防奸乎？」先生曰：「惜乎未探其本也。并封事而去之，則三代矣。」曰：「其如世變之難何？」曰：「高帝、文景之世，雖有對策，尚未封事也。距此方數十年耳，去之則何有？且相因許史而白去副封，宜乎其不知本也。然其論兵論災異，則猶有《皇矣》、《康誥》之風焉。」又曰：「自漢以後，封事亦不可無。」

介問：「學孔子自何人始？」先生曰：「自顏子始。」「學顏子自何人始？」曰：「自程伯淳始。」「學伯淳自何人始？」曰：「自尹

彥明始。」故知孔子者莫如顏子，知程子者莫如尹子。

先生曰：「林慮、馬敬臣，某之畏友也。弘而正，益之以信，斯可與窮理；溫而恭，益之以義，斯可與盡性；明而審，益之以果，斯可與知命。」

秦子西澗曰：「爲政專治豪強，則貧弱安矣。」先生曰：「有意爲此，亦非政體。《詩》云：『王道如砥，其直如矢。』」康子對山曰：「至公之言也。」

子實問：「寺人之害奈何？」先生曰：「洪武之世如周文、武，其寺人皆庶常吉士矣，故莫聞其名也；永樂之世如漢文、武，其寺人皆賢良方正矣，故莫稱其事也。正統以後有蟒衣，自王振始也；成化以後有玉帶，自汪直始也。王振內竊絲綸之命，汪直外操撫按之權，是三楊、陳、王輩之罪也。」

先生謂伯需曰：「某少事周垣曲，其洒掃應對之節，可得而聞矣。童事樊河陰，其勤勵儉約之風，可得而聞矣。弱事高龍灣，和獲嘉，其溫恭慈祥之懿，仁厚無爲之度，可得而聞矣。壯事孫大行，其嚴毅持正之矩，博大英銳之範，可得而聞矣。然今皆未能有一存焉，如之何其勿思也？」

先生曰：「孔廟從祀之舛，亦由仕路乎！」薛生曰：「何也？」曰：「汲黯、丙吉、蘇武、黃憲、陳寔、郭泰、諸葛亮、宋璟、韓休、尹焞而不祀，馬融、楊雄而祀，何也？」曰：「數子無著述。」曰：「七十子之祀者，亦有不知其名者，著述安存乎？夫祀也，紀德則人務實，紀言則人務名。世之治亂所係也，其可苟乎？」

先生曰：「志在榮身者，未必能榮其身；志在榮名者，未必能榮其名。故君子以

正心爲本，務實爲要。」

「仁者可親，義者可畏。可親則爲善者衆，可畏則爲惡者孤。」

世其問：「朱子一封事數萬言，何其已富乎？」先生曰：「必若此焉，^①老師宿儒讀之，亦欠伸思睡矣，況幼冲之主哉？然則道之不行，亦在我者之過乎？」

詩問：「格物者何？」先生曰：「其亦程子主一之說乎！」「何謂也？」曰：「如目有視面、視膝、視足及淫視、勿視之不同也。格而知之，以必行耳，言動諸物皆然也，故《大學》舊本以脩身知本爲知至也。」「朱子所補《格物》之章非歟？」曰：「未嘗亡也，又何補之有？且如其補，爲所謂『當世不能究其辭，累世不能殫其用』也。」「然則朱子必以『格致誠正』告君者何？」曰：「此邵堯夫所謂『生薑樹上結』也，道之所以不行乎！」

夫不審其宜而驟語之，雖耆儒猶或病焉，於幼冲之主難矣哉。《易》有『納牖』、『遇巷』，《孟子》有好貨色之對，其亦未之格邪！」

崔子洵野曰：「今有擬經爲言者，人皆譏其非。」先生曰：「擬經而言，必擬經而行矣。如其行之戾經也，人之譏也宜矣。且今爲詩者擬李、杜，爲文者擬韓、柳，人不以爲非也，擬經而譏，何哉？《易》不云乎：『擬議以成其變化。』」

「欲蔽仁，利蔽義。何以去欲？無物。何以去利？無我。無我然後能正物，無物然後能正我。故仁義者，君子之所以參天地也。」

先生見《竹林七賢圖》，嘆曰：「在國無君，在家無親，在前無魏，在後無晉，在朝無

① 「此」，原作「北」，今據乾隆本改。

政，在鄉無俗者，七子也。」

「董仲舒，漢之醇儒也，其初有功於孔子之道者乎！孟軻之後，邪說又息，孔子之道大明於世，自董子始。」

先生謂桑子曰：「古之聖人，說禮樂者莫如孔子，故曰『人而不仁如禮樂何』。又曰：『禮云樂云，玉帛鍾鼓云乎哉。』然則玉帛鍾鼓亦有廢之而用者，有用之而廢者。故世治矣，無此不足為損；世亂矣，有此不足為益，故君子探其本。」

「忠信哉，斯司馬君實也，兼之以張子厚之禮，而王道備矣。」西里子曰：「吾閱人衆矣，多言術詐可以籠民而獲上，謂忠信者無用之本也，而子獨言之何？」先生曰：「嗟乎！茲世之所以可憂也。夫忠信之行有三：一曰寂然不動，感而遂通；二曰知禮必為；三曰朴實無聞。一焉者聖也，二焉者賢

也，三焉者愚也。不愚不聖又弗賢焉，某不知之矣。」

霄問：「《史約》之始伏羲者何？」先生曰：「聖人之好古者，莫如孔子，然係《易》則自伏羲以下，刪《詩》、《書》則自唐虞以下，其上莫言也。故伏羲之前不得而詳，伏羲之後不得而略。」

先生謂陳詔曰：「唐詩不廢，天下不治；漢文不興，天下不平。」詔曰：「何謂也？」曰：「漢文質而簡，措之則易行；唐詩虛而靡，有之則奚用？故興漢文則人敦行，誰不周勃、汲黯哉？貴唐詩則人滋邪，誰不呂溫、元稹哉？」

霄問：「《通鑑》帝魏，《綱目》帝蜀，《史約》則主漢而平書征伐云者何？」^①先生

① 「伐」，原作「代」，今據乾隆本改。

曰：「凡一統則稱帝，帝魏自中原而言，帝蜀自接漢而言，皆偏辭也。平書其實乎，猶戰國之例，赧王歿，雖東周君不得稱帝也。」曰：「王莽已一統，不存新紀者何？」曰：「建武元年，帝孺子始弑於臨涇，又何新紀之先存？」

言問：「鄭子產及申屠嘉同師伯昏瞽人，子產耻嘉之兀也，每出人不與並。嘉遂以形骸之外耻子產，嘉其德充歟？」先生曰：「嘉其德充則弗兀矣。夫子產不耻其同門而耻其出入，是舍門而出入也，師其何如哉？是嘉非子產之友，瞽人非子產之師，茲莊周之誕乎！」

先生謂舜謨曰：「君子正其体而後觀衣裳之章，莫其室而後觀山藻之飾，志不足而榮華其言，難以適治矣。王仲淹謂陸機文：『予不信也，不然，何父子兄弟皆不保

乎？』嗚呼！道不足而攻文者，可以戒矣。」

東林書院語第四

門人高陵權世用錄

用問：「鎮守之害，使人不能聊生，何也？」先生曰：「此非知制敕者之過邪？故不爲作欺人敕，則朝廷奚遣？故不爲作欺人敕，則鎮守奚害？彼鎮守者，又何足道哉？」

伊問：「《書》終於《秦誓》者何？」先生曰：「《秦誓》其可以作聖乎？夫人不患於有過，患於有過不知悔而改也。悔而改之，雖秦穆也，堯舜皆可爲矣。故《書》以二典

① 「欺」，原作「斯」，今據四庫本改。

始，以《秦誓》終。」

先生謂子言曰：「《詩》有三教，《風》言乎其俗也，《雅》言乎其政也，《頌》言乎其德也。故讀《風》而知俗之美惡，取舍之教立矣；讀《雅》而知政之正變，興廢之教立矣；讀《頌》而知德之淺深，幾微之教立矣。故賢而後能知《風》，聖而後能知《雅》，神而後能知《頌》。故德以善政，政以善俗。」

李繼祖問：「吏而登仕，勞而進官，王仲淹以爲秦之餘酷者何？」先生曰：「選材而仕，猶或僨事；度德而官，猶或病國。材德不據而以吏與勞焉，多見其棄民也。三代間寧有是乎？」

叔用曰：「尹彥明，程門之高弟也，爲母而誦《金剛》者則何居？」先生曰：「斯其母平日之所嗜也，然亦夫子學仁之誤乎？過此則舜之順親矣。」

胡子有其友死，訪哭道焉。先生曰：「夫子不云乎：『哭諸寢門之外。』」曰：「爲位乎？」曰：「爲位。」曰：「奠乎？」曰：「奠。」曰：「禮乎？」曰：「禮不可以莫之實也。夫奠，其實哭乎？」

先生謂叔用曰：「師友之功誠大也。渭南薛公之學，某以爲所自得也。嘗遇於長安僧舍而叩焉，公曰：『敬之以蘭州周蕙爲師，陝州陳雲遠爲友。』夫周有朱壽昌之行，陳有程正叔之志，乃然後知薛子之學矣。擇師選友，其可易乎？」

先生謂介曰：「予聞諸思菴薛子曰：『介菴李錦，關西之豪傑也。甘貧守道，好學至死不倦。今亡矣夫！』夫薛子，其亦見介菴而興起者乎？」

介問程門之高弟，先生曰：「其尹彥明乎！」曰：「不有游、楊乎？」曰：「游、楊

粗。」曰：「游、楊之精近於禪。」曰：「此其所以粗也。」曰：「尹在朱門當何賢？」曰：「雖朱元晦且讓焉，況其門人乎？」「尹在孔門則何若？」曰：「其學顏子而未大者乎！」

客有言滇南之田浮於水上者，可盜而移也。馬子谿田曰：「其猶學之無本，有浮名而爲物誘者乎？」先生曰：「此謂致知在格物。」

先生謂薛生曰：「河津薛德溫先生，直內方外，果敢自取，可謂得魯齋許子之傳矣。蒲州衛述先生學於河津先生，忠信無詭，可透金石，可謂不愧乃師矣。予聞諸蒲州王紳先生云。」

門人問避禍。先生曰：「徙義。」問謀生。曰：「安命。」又問焉。曰：「非義之禍，君子不避；非命之生，君子不謀。」

官問：「友三益者何？」先生曰：「友多

聞不如友諒，友諒不如友直，故夫子以友直爲首。」

楊明久之妻死，其子之服未祥也，其繼妻又欲死。有爲楊子謀者，欲爲其子先娶也。楊子惑而問焉，先生曰：「此大倫也。使汝子無知則可，如其有知也，不歸怨於子乎？君子宅身，一曰義，二曰命，禍福不與焉。嘗聞「教子以義方」，子是之舉，亦爲「納之於邪」矣。」

權用問：「文之不明者何？」先生曰：「行之不篤也久矣。」「何謂也？」曰：「學之不講也久矣。安得講學之人與之論行乎？安得篤行之人與之論文乎？」

「三過而不改者，是爲玩過；三禍而不懼者，是爲樂禍，斯其人終不可與人堯舜之道也。」

先生謂馬子谿田曰：「外曾祖宋公之

德，某未之今見也。某聞諸長老曰：公之爲書生也，采薪養親，面無戚容。教授瀋府，瀋王語默稟度焉，曰『真吾師也』。及其垂歿也，墓位當絕穴，子弟請易之，公曰：『玉兄弟四人，當誰易也？』卒定焉。此與曾子易簣亦近哉。」馬子曰：「理聞王太師端毅公評西安人物矣，比宋公於漢毛萇、伏生。」

霄問曰：「堯視天下重於己子，然乎？」先生曰：「然。昔堯以天下之故，捐二女於虞舜，若試之而不登庸焉，二女爲虛歸矣。及舜既可用也，又廢乎丹朱。當是時也，視天下重，視二女九男輕。」然則孟子何以言『幼吾幼以及人之幼』？」曰：「推恩之仁，篤近而及遠；博愛之仁，舍小而謀大。」

李立卿曰：「陳白沙幾乎崇效天，薛文清幾乎卑法地矣。」先生曰：「智崇亦由禮

卑，禮卑亦由智崇。《易》曰：『一陰一陽之謂道。』夫二子之道，某未之能習也。然而嘗聞其大節矣。白沙狂而未足，文清狷而有餘。由孔子言之，皆可以入道。始學者如趨焉，文清其正矣。」

涇野子內篇卷之二終

涇野子內篇卷之三

東林書屋語第五

門人高陵吉士錄

鄭子閭問：「禮，庶子爲所生母練冠、麻衣、繚緣，爲父後者無服。父死，始爲其母總。今亦斬衰何？」先生曰：「由父視之，有妻妾也；由子視之，知其母，不敢知其妾也。生身之恩莫大焉，而不三年，非所以存其子也。故《孟子》曰：『雖加一日愈於已。』且繼母、慈母、養母皆三年，生母而不三年，何居？父命他妾養己者，比於父之他妾生己者，不既輕矣乎？生母無服，雖聖人之制，

亦可改也。」「繼母者何？」曰：「子夏曰：『其配父與因母同。』孝子不敢殊也。」「慈母者何？」曰：「子夏曰：『貴父之命也。』貴父之命即同母，不亦重乎？」「且孔子又何以非魯昭公之練冠也？」曰：「孔子又不云乎：『子生三年，然後免於父母之懷。』夫慈母固有三年之懷矣，不然不生，不然不長，不然不知有父也。」「養母者何？」曰：「吾母不以其子爲子也，吾斯出；養母不以其子爲子也，吾斯入。吾母既不三年，養母又不三年，天下豈有無母之子哉？」

先生謂祖學曰：「君子之事君也，格其心不耀其寵，時其諫不謀其身。」「請聞焉。」曰：「昔者蘧伯玉謂顏闔曰：『形莫若就，心莫若和。』『就不欲人，和不欲出。形就而人，爲顛爲滅，爲崩爲蹶；心和而出，爲聲爲名，爲妖爲孽。』其知此夫。」

鸞問：「『乾元者，始而亨者也』，以下者何？」先生曰：「言四德一理也。是故或別而言之以盡其用，或合而言之以著其體。是故乾元始亨，言亨即元也，其利貞，即乾元之性情也。故乾始，即能以美利利天下，則亨、利、貞者，非乾元之外又有物也。故『剛健中正純粹精』之七言以贊此也，六爻以明此也。故聖人『乘六龍以御天』，『通其變，使民不倦』。雲雨之比，亶其然乎！」

先生謂周官曰：「先君子臨喪必能圖其終，臨祭必能格其神，臨訟必能辯其疑，臨譖必能知其故，臨患必能圖其安。予當事不能酬，必責予曰：『汝所讀書奚在邪？』故馬谿田謂先君子『不言而躬行』。」

琬問文。先生曰：「治《左氏》。」周官問文。曰：「治《尚書》。」原勳問文。曰：「治《孟子》。」權用曰：「何謂也？」曰：「琬俚而

不則，官易而不典，勳博而不暢。」

子闇問：「父卒，嫡孫爲祖父母，祖卒，爲曾高祖父母，斬衰者何？」先生曰：「父祖子孫，一體也。祖喪其子，則孫喪其父也。故祖卒，曾祖曾孫猶父子也；曾祖卒，高祖玄孫猶父子也。」

伊問：「秦鞅何以開阡陌也？」先生曰：「墾棄地以盡地利，聽買賣以盡人力，定永業以絕歸授耳。」曰：「可乎？」曰：「廢先王之法，惡乎可也！」「然則始皇又何以令黔首自實田也？」曰：「井田既廢，民多兼并，故舍田稅人，地數未盈，其稅又備。」曰：「可乎？」曰：「是逐民也。」「或耕豪民之田，見稅十五者何？」「輸田主也。」曰：「可乎？」曰：「里有公侯之貴，此之謂也。」

霄問：「仲止之冠也，渭陽公不爲主以應賓，而子代之者何？」先生曰：「吾父告諸

廟，使某習禮於君子，敢不執其勞？」「古者筮日於廟，所卦者執卦以視主人，今以《大統曆》選日何？」曰：「制也。」「帷房設洗，陳服皆如禮矣，乃不用爵弁，服皮弁，而儒弁、襴衫、絲弁、皂衫者何？」曰：「亦由夫制也。古可因者則從古，古可革者則從今。」「古冠者見於母，母拜之。今四拜於母，母坐受者何？」曰：「子雖黃耆台背，不可無親也。母而拜子，古之不可從者也。」

達問：「勾踐之事吳也，用大夫種之謀，以己女女吳王，大夫女女吳大夫，士女女吳士，復納美女於太宰嚭，撫越十四年而遂滅吳，董子所謂『先詐力而後仁義』者也。孟子比諸太王，不亦過乎？」先生曰：「勾踐固非太王之儔矣，然其憤樵李之敗而棲會稽也，葬死問傷，養生吊憂，送往迎來，去惡補不足，免者醫，病者救，怨曠者有罰，國人三

請戰而後興師，可謂知辱自憤，近於知矣。當是時也，有如此君者乎？故秦穆公，五伯之亞也，孔子以其悔過，可以入聖也，錄其書以終堯舜。越勾踐，諸侯之末也，孟子以其知耻，足以入智也，取其志以並湯、文。聖賢樂善棄過之心，如此夫！」

東林書院語第六

門人高陵崔官錄

劉子曰：「晚宋群臣遇難皆避去，太后下詔切責，至以『無顏見先帝於地下』爲言。及論守節，而獨稱李復侍郎一人。然則宋人材何以寡乎？」先生曰：「死難之士，安石輩皆逐之於前矣，避難之士皆至矣，又何以責其不死乎？故張敬夫曰：『伏節死義

之士，^①當於直言敢諫中求之。」

官問：「婚有六禮，今用納幣、請期、親迎者何？」先生曰：「納吉、納徵、納采，實未嘗亡也，但行之苟簡耳。」問納幣。曰：「昔文中謂『婚娶論財，夷虜之道』，今天下皆論財。欲興《桃夭》肅雝之化，不亦難乎！無惑乎治日之少也。」

先生謂九川子曰：「《汝帖》不若《絳帖》之爾真也。夫書入木石，即失厥初。得三遺七，取形去神者，皆《汝帖》也。夫書存，意尚可考，跡在世，亦可辯。故三代之書，聖世之書也，其文典；兩漢之書，治世之書也，其文樸；秦始淪古，變國之書也，其文奇；魏始通元，苟國之書也，其文淺；晉、宋、齊、梁、陳、隋，亂國之書也，其文治而捷；後魏、北齊、後周、諸胡，盜國之書也，其文粗而厲。唐衰矣，其文淫於晉；宋虛矣，其文蕪於元。」九川子

曰：「果哉！唐雖篆亦俗，漢雖隸亦古，世變趨下如此夫！」

官問：「程子曰：『露者星月之氣所爲，故夜陰則無露。』」先生曰：「不然，亦地氣耳。夫當春夏之時，地氣之升也，重則爲雲爲雨，不重則不爲雲雨而爲露。當秋冬之時，地氣之升也，重則爲雲爲雪，不重則不爲雲雪而爲霜。其究則亦天之氣感之耳。如以爲星月之氣而爲露也，冬夜豈無星月乎？奚不露？夫天之露霜，猶人之語默也，子亦求之己而已矣。」

官問：「孔子奚不論日月雨雹？」先生曰：「昔在子路問事神，夫子且不對曰『未能事人』？夫聖人論人如此其亟也，人猶舍而求之渺茫。如聖人而論日月雨雹也，後

①「伏」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「仗」。

之流弊不可勝言矣。然其言人即言天也，言天即言人也，故《春秋》紀日蝕、雨雹、水旱、霜雪，皆爲言乎人。」

洙問外想難絕。先生曰：「心無主，則客邪交侮矣。」又曰：「以其可想，換其不可想。」何以有主也？曰：「禮義浸灌耳。比其久也，心與理一，雖有客邪，不能入矣。今有言讀書非力行者，以予言之，背過四書、六經，真力行之士也。蓋非心好義理，則六經、四書不能入胸中矣。洙無獨玄談而不苦學。」

官問：「楊子雲曰：『通天地人之理謂之學。』」先生曰：「子雲焉知學！」「何謂也？」曰：「蒼蒼者豈天理，茫茫者豈地理哉？」「惡乎學？」曰：「通人則通天地。」

有督糧參政，法嚴而令刻。過涇野草堂，先生謂之曰：「昔者糧額之初定也，西安

南有灃、滂、皂、潏，北有鄭、白二渠，其地稱陸海焉，故其額甚重也。今官設而職廢，渠存而水竭，然而有司者猶以額徵焉，如之何民不逃且盜也？」於是有何副使道亨者，聞而奏於朝，以脩豐潤王御史諸渠。比水行，而遠近強弱之用又弗平。先生曰：「果哉！興利不如用人。」

勳問：「王仲淹謂『杜如晦若逢明王，於萬民其猶天乎』，則何如？」先生曰：「如晦且不能正太宗之閨門，況其他乎？父子君臣各止其所，豈小之乎哉？仲淹亦邇譽矣。」

官問：「君子不教子。周公則撻伯禽，孔子則訓伯魚，周公、孔子非歟？」先生曰：「此孟子因責善之事而說之激也。古之聖人自胎任及食食、能言，已教之矣。子之不教，是愈疎不慈也。故教則可，責善則不

可。」「責善非教歟？」曰：「教有養之道，責善有服之道。若周公之撻伯禽，則爲成王也。」

涇野子內篇卷之三終

涇野子內篇卷之四

端溪問答第七

門人解梁丘東魯錄

端溪子問：「桃李冬華，『春王正月大雨雹』，暑月冷雨，十月或雷鳴者何？」涇野子曰：「人事有順有逆，則天道有常有變。然亦有不盡然者，其氣數之錯乎？」

問：「夏月甚炎而井水寒，陰在下也；冬月甚寒而井水溫，陽在下也。一寒一溫，其二氣之升降乎？」曰：「人呼吸亦然，故學者精義以致用。」

問：「恒情：聞人有善則忌之，聞人有

過則附會之。慶平生人有小能細行即責之，其或有背負己者，則但付之一嘆息，實未嘗畜之胸中。比其悔也，反德之。不知此心可進否？」曰：「纔說不留之胸中尚差，此上更有好路途也。」

問：「中國之與四夷，雖風氣有以限之，然亦自然之勢。故藩臬孰與京師，郡縣孰與藩臬，村落孰與城市？故聖人在中國則海不揚波，四夷向風，亦如天地之化，無遠弗屆耳，而又何勢之云？」曰：「揆文教，振武威，亦可玩也。」^①

問：「凡天下明生於晦，動生於靜，華采生於素，巨生於細，終生於始，理固有然者矣。是故聖人抱朴守一，與天地同化。愚病不能韜晦已耳。」曰：「韜晦亦小事耳。」

① 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

問：「人之吉凶，凡以善惡而已。故吉人而罹災，是曰反常；凶人而獲福，是曰不祥。然君子之爲善，則豈以是爲忻戚哉？今不然，聞鴉噪則以爲凶爲憂，聞鵲噪則以爲吉爲善。嗚呼！其亦異乎？」曰：「定而后能靜，靜而后能安。」凡天下之道，只貴「知止」。能「知止」，聞鴉噪亦不憂，聞鵲噪亦不喜。」

問：「言行，士夫第一義。孔子曰：『言必信，行必果。』孟子又曰：『言不必信，行不必果。』將安取衷哉？」曰：「皆是也。孔子以必爲小人，孟子以不必爲大人。」

問：「天下古今，莫難者相知，尤莫難者相信。夫以聖莫如周公，有何不足信者，何必至風雷之變然後釋也？則夫不如公者可知矣。吁！是宜眼底紛紛者衆也，故人知不如自知，人信不如自信。」曰：「惟『赤舄

几几』好觀。若常人，雖微風輕雷，亦駭然矣。」

問：「天地一元十二會，一年十二月，一日十二時。統而言之，不過六陰六陽迭相循環。然陽中未始無陰，陰中未始無陽。學者觀於陰陽之間，亦可以進德矣。」曰：「孔子斟酌四代禮樂亦此意，故曰『變則通』，又曰『通乎晝夜之道而知』。」

問：「千古聖賢心事，與天地萬物萬事之理，無不賴文字以傳。所謂文字，如六經、四書之類是也。故嘗竊料人固不可專靠書冊，舍書冊亦豈所以爲學邪？」曰：「顧觀之者如何耳。四方上下，山川草木，皆書冊也，要之有所歸耳。」

問：「動物感人，莫如音樂。嘗見世之所謂戲子扮岳飛、秦檜故事，坐客往往泣下，而況先王之雅歌者與？故《天保》以

上，《采薇》以下，《關雎》、《鹿鳴》、《棠棣》、《伐木》、《蓼莪》之章，苟時復咏歌，亦未必無補於德性。」曰：「於田夫野老之前扮岳飛、秦檜，即泣下沾襟。若歌《采薇》、《關雎》等詩，雖千百遍，恐亦不欲聞也。是故世變不同，人品亦異，教君子小人亦異術。」

問：「漢文帝却千里馬，與晉武帝焚雉頭裘，事雖不同，要之皆可為貴異物喜奢侈者之戒。然文帝有一賈生不能用，惜矣！」曰：「文帝之見與賈生不同，恐文帝非賈生所能及也。」

問：「孔子『食於有喪者之側未嘗飽』，與所謂『是日哭則不歌』，未嘗不嘆聖人心地只是一片自然。『至誠惻怛』四字，作聖之基也。孟子亦曰：『哭死而哀，非為生。』嗚呼！風俗日漓，禮教日壞，往往臨喪不哀，甚至父母之喪亦恬然如平時也。」曰：

「習俗成，雖賢者亦改其初心，有道者宜振之耳。」

問：「《韶》音作而鳳儀，與《春秋》成而麟出，恐是聖人至德太和，有以動之耳。非以音樂之和，書成之故也。」曰：「音樂即至德。獲麟，麟之不幸也，故絕筆焉，其義深矣。」

問：「常情：玩生於所忽，敬生於所尊。今日只把堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，與顏、曾、思、孟、周、程、張、朱，只如見在當時，與我相參，恐其益不小。故羹牆見堯，蚤夜思舜。若但以為古人書吾且讀之，未免作輟相半。如千里得家書，何嘗不喜？而欲求所謂恭敬如對面父兄，難矣。」曰：「此亦是一半功夫。若解後，更須要他個堯與舜在面前也，蓋自不能已矣。」

問：「老子有言，『不見可欲則心不亂』，

然則必見可欲而亂乎？夫使吾心有主，其能亂乎？必若吾夫子所謂非禮勿視聽者，然後爲無弊。」曰：「人於非禮，耳目雖勿視聽，而心中不忘，則亦亂耳。」

問：「家難而國易，固然。家之難化，莫如婦人，雖怨，吉之道也。至於『婦子嘻嘻』，非所以肅內範也，故曰『終吝』。其必防之於未然乎？故曰：『閑有家，志未變也。』治國基之矣。」曰：「防亦未盡。纔言防，便骨肉間隔，大要其身正與行道耳。」

問：「《呂刑》可以示用法者，《酒誥》可以示嗜酒者，二典、三謨可以示望治堯舜者，《禹貢》可以示治水者，《湯誓》可以示創業者，《伊訓》、《顧命》可以示守成者，《大誥》、《多方》可以示化服梗叛者，故致用莫大乎《書》也。」曰：「事雖有異，道無不通。只《酒誥》豈不可以望堯舜者哉？」

問：「長江之上，大海之濱，風波之險可畏也。至於風恬浪息，漁人出沒其間，鷗鳥飛鳴其中，若相狎而玩者，何也？水忘機也，漁人鷗鳥亦忘機也。若乃吾人之宅心，宜若平且易焉已矣。而反有不可測者，則其爲風波之險莫大焉。此莊生所謂『險於山川』者也。是故機心忘，而後可以進德矣。」曰：「只看如何平易，平易一差，恐靡然矣。」

問：「孟子所謂『勿忘勿助』，只是說自然而已。蓋忘則涉於無情，助則出於有意也。」曰：「勿忘亦非自然，蓋自強也。功夫全在此。」

問：「天下萬事精於勤，荒於嬉，如張東海以草書名一世，亦自苦心中來。向使移此心以學道，其何精奧之不造乎？」曰：「豈惟草書哉？雖詩與文亦然。若苟有所志，

雖草書亦無妨。」

問：「『天得一以清，地得一以寧』，王侯得一以守其國。夫所謂『一』，非理乎？所謂理，非太極乎？然後知老子得《易》之體也。」曰：「老子未知《易》之用，焉知《易》之體！」

問：「凡人必有堅忍不拔之操，而後可以立俊偉光明之業，故君子莫大乎堅忍也。」曰：「堅忍固善，然亦是細事耳。」

問：「《皇極經世》見邵子格物窮理之學，然其視子雲之《太玄》，不亦遠乎？所謂補湊云者，或者以程子不學其數爲宜矣，籍口一何妄乎！」曰：「《太玄》固於世教遠矣，《經世》恐亦太淺近可疑。」

問：「今之所謂僧，非墨子流乎？所謂道，非老氏流乎？故孟子於夷之，斷曰『二本』；孔子於夷俟，斷曰『老而不死爲賊』。」

善斷二氏之病者，莫如孔孟也。」曰：「孔孟斷二氏於未害之前，故難。今所見者，蓋流弊也。」

問：「物有氣化，有形化，是故星殞爲石，非氣化者乎？雀入大水而爲蛤，非形化者乎？」曰：「星之氣，凝聚重濁，已欲成石而後殞也。雀入水化蛤，其性近乎！若他鳥則何以不能？」

問：「先儒謂月借日爲光，夫日，太陽之精；月，太陰之精。各用其明，無假借也。若謂借日爲光，則是月本無明矣。譬之陰火陽火，其有明一也。譬之人之目，左爲陽，右爲陰，亦互借爲明乎？況《周書》曰『哉生明』，言月之始生明也。又流星自天而下，亦有光也，是知月之弦望盈虧，養明於晦也。以漸而盈，虧陰故也。吁！凡天下之物，未有不晦而明者，獨月乎哉？」

曰：「星月皆借日光，恐是。故月未望不圓，日中見沫爲災。」

問：「劉元城忠孝大節偉然矣，至於喜談釋氏，是其小故。或者乃以此而病元城，吾於此有感焉。」曰：「談釋氏亦不能病元城，即今世儒能如佛心者幾人哉？必有孔孟之道，然後可闢佛老。」^①

問：「凡虛明輕清者皆屬天，沉厚重濁者皆屬地。若乃指高高在上者曰天，指隕隕在下者曰地，恐未然乎？」曰：「語須有着落方好，端溪則何以指人耶？」

問：「日以沉而升，月以晦而明，雨以旱而貴，物以春而生。故君子明忌於大察，恩戒乎濫施，天道人事，一而已矣。」曰：「升沉晦明，皆不得已而然也。有心於晦沉，則有心於升明矣。」

問：「人必心平氣和，而後可以處事。」

心平則理暢，氣和則辭婉，是故可以動人矣。」曰：「心平氣和，非爲欲動人爲也。」

問：「人不難於聰明而難於忠實，事不難於速辦而難於安詳。知此可以語道矣。」曰：「只忠實安詳，更有說也。聰明字，恐誤認也。」

問：「天下智者少，故曰『知人則哲，惟帝其難之』。嘗私論小人有不可測之奸，君子有不可欺之明，持明以照奸，則小人無遁情矣，然尤君相之所急者也。」曰：「知有三要，一曰無私，二曰無惑，三曰無自狹。」

問：「孔子作《春秋》，雖事因魯史，而斷則聖心也。故曰：『游夏不能贊一辭。』」大段《春秋》，無所容私，非謂游夏真不能贊助一辭也。」曰：「雖使游夏學至無私，然千變萬

^① 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

化，因物付形處，恐亦不能措手耳。」

問：「凡晝屬陽，凡夜屬陰。凡民有疾，晝必多輕，夜必多重。凡人作事，晝必多精明，夜必多疑畏。故狐狸必夜出，鴟梟必夜鳴，陰陽之分也。惟君子陽剛以為德，窮理以達變，故通乎晝夜，與天為一。」曰：「《易》謂『通乎晝夜之道而知』，恐不止此，故曰『君子而時中』，又曰『不舍晝夜』。」

問：「楊震辭金一事固難，於暮夜尤難。嗚呼！有官君子如震所為，亦庶乎不負於吾君矣。」曰：「若震者，將期與天地鬼神對，豈止於不負其君哉！雖然，連金暮夜不至方信。」

問：「天地間唯卓然自守為良圖耳，紛紛多言，果何足貴哉？」曰：「止自守，亦非為良圖，言亦不可廢。」

問：「靜時體認天理易，動時體認天理

難。故君子存靜之體認者，以達乎動之泛應者，則『靜亦定，動亦定』。其為成德孰禦焉？」曰：「動時體認天理，猶有持循處，靜却甚難。能於靜，則於動沛然矣。」

問：「人心其猶用兵乎？用之善則克敵，用之不善則害己。是故君子莫先於治心兵矣。」曰：「人心之欲如盜，用心制欲，如以兵逐盜，兵非人心。」王材曰：「用心制欲，如以兵逐盜，不若言『以義制欲，如以兵逐盜，兵非人心』為明白。」

先生曰：「是也。」

問：「嘗謂人之生也，陶冶於造化，其猶傀儡在技兒之手乎？及其死也，歸根復命，其猶傀儡在技兒之囊橐乎？可笑也，亦可悲也。」曰：「人之生如泡聚於水上，其死如泡散於水上。如傀儡在技兒之手，則

① 「與」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「於」。

天地爲用力矣；傀儡在囊橐之內，則魂魄不散類輪迴。」

問：「草木何以無知也？禽獸何以有知也？意者草木之偏於氣者乎？禽獸其兼氣血有知者乎？夫惟有知，故有牝牡之性，生育之道矣。」曰：「草木本乎地者多，故無知；禽獸本乎天者多，故有覺。人兼天地之道，故靈於草木鳥獸。人而不能盡天地之道，是亦草木鳥獸也。」

問：「《倮虫錄》不如《山海經》，《山海經》不如《博物志》，《博物志》不如《爾雅》，《爾雅》不如《詩》，故曰『小子何莫學夫《詩》』。」曰：「《詩》非止優於《爾雅》，《博物》、《山海》、《倮虫》也。《爾雅》等書止明物，《詩》則即物以明人耳。」

問：「天地之精，開竅於日月；人物之精，開竅於耳目；草木之精，開竅於花實。」

雖小大不同，其理一而已矣。」曰：「聖人憲天聰明，則萬國理，萬物育，諸竅皆通矣。」

問：「身者，其神之宅乎？神者，其身之主乎？故君子愛身養氣，以培其宅，所以存神也。故神存則人生，神去則人死，其道爾也。」曰：「神者身之妙用，動作云爲，知來藏往皆神也。死而不便散者，凝聚者正且固耳。」

問：「博物宜莫如子產，而不能察校人之誑；持己宜莫如孝肅，而不能免狡吏之欺。孟子曰『君子可欺以其方』，言君子信理，宜乎世之誑君子者衆也。」曰：「校人之誑不必察，脊杖之誑，孝肅明亦未至乎！不然，則平日性情之偏，吏已瞰其微乎。」

問：「飲以養陽，食以養陰，生民之恒，故觀便溺之清濁，而陰陽可見。夫道不離乎日用，故男女飲食，道之端也。彼求於人

事之外，無乃非道乎？」曰：「此等陰陽論道，恐亦太淺。若謂求道於人事之外非道者，則甚切。」

問：「至禮不讓而天下治，至樂無聲而天下和，其五帝之事乎？三王而下，^①涉乎迹矣。後世至禮壞而民無所措手足，至樂崩而民之怨咨生焉，而欲至治太和，難乎！」曰：「只是個仁則難，故孔子曰『人而不仁，如禮樂何』。」

問：「孟子謂：『仲尼之門，五尺童子羞稱五伯，爲其先詐力而後仁義也。』此語極有力，在吾儒尤不可忽也。」曰：「學者終身事業，只是一個誠與義。反之，則市井盜跖耳。」

問：「心其太極矣乎？心之動靜，其陰陽乎？心之四端，其五行乎？故君子莫大乎養心。」曰：「養心是學問根本，不知將

何以爲養耳。願端溪子終教之。」

涇野子內篇卷之四終

① 「王」，原脫，今據乾隆本補。

涇野子內篇卷之五

解梁書院語第八

門人解梁王光祖錄

東魯、光祖因述西渠爲御史時事，先生曰：「真御史也，所行皆經術。今安得有斯人乎？」問崔洹野。曰：「其人聰敏，每見之，得聞所未聞，不覺除去惰心。蓋博古通今之士也。」問穆玄庵。曰：「雖好佛學，然其行則忠信端正士也。」問馬柳泉。曰：「溫恭純良，通達國體，但或有似老氏處耳。」

光祖問：「薛文清公可與前賢誰比？」

先生曰：「比吳草廬則有餘，比許魯齋則

不足。」

「德在言先者，其言亦易喻；言在德先者，雖三令五申，莫之能聽矣。行在文先者，其文亦易明；文在行先者，雖縑章繪句，亦無所於用矣。」

先生謂平陸諸士曰：「夫平陸，於商有傳說焉，孔子刪《書》而取其三篇者，此地產也。於春秋有宮之奇、百里奚焉，孟子論人取其忠智者，此地產也。今去三子千有餘歲矣，其山之靈、河之秀，豈無鍾萃於人若三子者出於其間，以爲孔孟之所取乎？」

光祖問：「二程先生孰優？」先生曰：「明道優。然始學之道，其必先自伊川之方嚴進乎！」

光祖問：「程門尹、謝、游、楊四子孰優？」先生曰：「惟尹彥明吾最敬焉，篤志力行，有周、漢人風。使及孔門，可方由、

求乎。」

丘孟學曰：「舉業之溺人，與佛之溺人一般。」先生曰：「就溺中不爲所溺，方是登岸。」

光祖曰：「觀屈原《離騷》之言，其忠君愛國之心誠可敬。然當其時，君既不用，隱居可也，何必投汨羅水哉？」先生曰：「此其志亦可悲乎！雖非中道之聖，抑亦邁時之賢也。此風行，可以厲頑頓無耻之徒，而沉原爲同姓之臣乎？」

光祖看《鑑》至魏晉間，嘆曰：「能孝不能忠者，其太保王祥乎？」他日以問，先生曰：「尔看曾、閔之孝，曾肯仕大夫之家乎？由是知後世之稱者，一節也。故尹彥明論堯舜『孝弟甚廣大』。」

光祖曰：「漢昭烈戒子：『勿以惡小而爲之，勿以善小而不爲。惟德惟賢，可以服

人。』何如？」先生曰：「上二句真王言，下二句則近伯矣。」

先生常勉學者：「必以聖賢自期，不要把自家當做草木類。行坐常思自己終身做如何人也，如此激昂，必至廢寢忘食。」

光祖問曰：「在下者多諂，在上者多驕，何故？」先生曰：「在下者諂，而後在上者益驕。」

光祖曰：「後世學《易》而不能用者，其京房、郭璞乎？」先生曰：「斯二人，原未學《易》耳。」

光祖曰：「物之遇雨，或生或長，其效甚速。人遇教而不興者，何也？」先生曰：「只是中心未實。如五穀之種，或蠹或浥，難乎其爲苗矣。」

先生一日夜坐仰山堂，使諸子各言志之所欲。耿重光對曰：「欲輕外物，明義

理。」曰：「凡人義理不明，正由外物牽制耳。使常重在義理，外物即退矣。丘東郊何如？」對曰：「讀書常欲爲己。」曰：「爲己不同。若獨記文字，欲不使人知，及考試則在人前邪？」對曰：「否。」曰：「是不好勝，不矜誇，不圖利，爲己乎？」對曰：「然。」曰：「若是好用力也。張泰何如？」對曰：「欲求一實字。」曰：「只欲實幹舉業，亦不是實。必以聖賢之實自體貼，方是實耳。王玉旻何如？」對曰：「欲期至遠大。」曰：「當自實與爲己做起。工夫至大而至小，至遠而至近，可與郊、泰切磋也。蓋爲學，須求良友講論勸戒方有進，若自家誦讀，終無所得。」

光祖曰：「有舜之德，夔方能成乎《韶》樂。如無舜德，雖有夔，亦難乎其作也。」先生曰：「夔樂亦又在用稷、契、皋陶、益、垂、伯夷之後成。」

光祖問：「程子《蠲頌》云：『殺之則傷仁，舍之則害義。』如何處？」先生曰：「若傷人則殺之，與故殺不同。如此，則仁不傷而義不害。」

朝邑王夔父卒，有遺命，欲停尸以待繼母之終，然後合葬。先生曰：「從親一言，而暴親尸於久遠，不可。古人常有從治命而不從亂命者矣。」

先生《夏縣禹廟記》言：「禹之所以爲禹，其要在『拜昌言』。」每令光祖輩熟讀以自廣。

光祖曰：「西渠張仲修作河東書院，以『崇義』、『遠利』名齋，極中人之病。今改爲『居仁』、『由義』矣。」先生曰：「甚非作者之意也。」先生嘗稱：「潞州仇時茂，有古王烈之風焉。」

先生自運城會司馬主政邦柱回，光祖

問：「其人如何？」曰：「貌象古雅質實，真賢者後也。」

先生欲寫「鄉進士」大字賜光祖，光祖曰：「願得『長慶堂』字，不願得『鄉進士』字也。」先生曰：「只此便是『祿在其中』。」

先生在書院時，常夜隨擊柝者以觀號，^①見安逸或寢者，旦責之曰：「與汝是地爲逸乎？與汝是屋爲寢乎？且汝有是身，止於工文詞、謀科第以爲人乎？抑亦求汝身之所始，思汝心之所終，觀天地之不息，念父母之所生，明無人非，幽無鬼責，以求不同於秋草者乎？」光祖一日誦之，曰：「此言聞而不感發者，非夫也。」

光祖曰：「有司尚貪酷，固百姓之不幸也，亦彼子孫之不幸也。」先生嘆曰：「貪酷者無以爲得計。」

光祖曰：「張南軒潤色《二程遺書》爲

《粹言》，何居？」先生曰：「使人讀之，反因文而薄意。」

涇野子內篇卷之五終

① 「常」，四庫本作「嘗」。

涇野子內篇卷之六

柳灣精舍語第十

門人解梁王光祖錄

周道通曰：「衝見鄒東郭，言學濂、洛、關、閩，自孔子學下來。或曰：自濂、洛、關、閩學上去。如何？」先生曰：「昔明道兄弟，十四便學孔子，後來尚不及顏、閔之徒。只學孔子後，亦未知如何耳。孔子，萬代之師也。」

問：「交友、居家、處世，不能皆得善人，甚難處。」先生曰：「此須有憐憫之心方好。能憐憫，便會區處。如妻妾之愚，兄弟之不

肖，不可謂他不是也。此仁智合一之道，舜『欲並生』，張子《西銘》具言此理。但千變萬化處，非言所可盡也。」

問：「爲學只不間斷好。」先生曰：「何以能不間斷？」曰：「責志。」曰：「此亦是第二層功也，其要只是能知耳。能知得，便會顏子之『欲罷不能』也。」則何以謂之知？」曰：「如體寒思得衣以煖，腹饑思得食以飽，是知也。」因問：「焉能得知？」曰：「在默識自省耳。」曰：「此固是要法，若隨事觀理，因人辨義，讀書窮理，皆不可缺，故曰『致知在格物』。」

問：「『屢空』之『空』，只是虛字。若言貧，恐小了顏子。」曰：「屢貧亦非小事，知破此，便尋得仲尼、顏子樂處也。」

問：「今之講學多有不同者，如何？」曰：「不同乃所以講學，既同矣，又安用講

邪？故用人以治天下，不可皆求同，求同則讒諂面諛之人至矣。」道通曰：「果然，治天下只看所輕重。」

問：「身甚弱，若有作盜賊的力量，改而爲聖人方易。」先生曰：「作聖人不是用這等力量，見得善處肯行，便是力量。溺於流俗物欲者，乃弱也。」

光祖問：「母有被父出，其父亡而母復歸焉。爲子者事之乎？不事之乎？不幸而又死，其服如之何？」先生曰：「事之。其服也，猶服其出服。」

光祖問：「父母或有先亡者，爲子欲廬墓，盡心於死者，而生者又不能養，當何如以處之？」先生曰：「廬墓非古也。父先亡，廬之可也。母先亡，廬之不可也。」李愈言：「母無養則何如？」曰：「勿廬，以求養可也。」

光祖問：「親與師，當事之如一也。或送師喪於中途，而聞父母之喪，何以爲情？」先生曰：「奔父母之喪。師有練祥之事，則一臨。然必其師之恩如三年之戚也，則行之。」

光祖問：「父母俱存，兄弟鮮矣，而子出仕。遇君之難，死之則不孝，不死則不忠。二者何居？」先生曰：「當是時，君難爲重，又非徐庶可比。」

光祖問：「孝子在初喪，水漿不入口者，何故止於三日也？」先生曰：「節也。不及乎是日者，忘死也。過乎是日者，滅生也。故子思以曾子爲不然。」

光祖問：「《禮》曰：『居喪讀《喪禮》。』若《三年問》、《奔喪》、《喪服記》、《雜記》、《間傳》諸篇，平居不可讀乎？若不讀，何以見古人之行與制禮者之心歟？」先生

曰：「孝子讀此，起不忍之心故耳。故伊川喪母，而後喪禮熟。」

光祖問：「有爲人子者，常以仁義之言陳於父母，其父母猶有傷風敗俗之爲，不知更有何道以事之乎？」先生曰：「雖則仁義之言，其作用亦當有法。不然，則爲非仁之仁，非義之義，難以諭親於道。」

光祖問：「當時諸侯有以國讓孔子，孔子受之否歟？」先生曰：「不受而相之，蓋以國而讓之者，必其知孔子而欲用之者也，又何受乎？」

光祖曰：「唐高宗立武后，得李勣一言而決。宋太宗欲傳位，聞趙普數語而止。二人之罪，敢問孰重？」先生曰：「太宗見利而忘義，故子母兄弟之恩缺；高宗見欲而忘禮，故父子君臣之分滅。李勣、趙普，皆探其心而成其志。以言其亂倫則均也，若其

相君之業，當又別論耳。」

光祖曰：「孔子云：『大德者必受命。』皐陶之德，不劣於稷、契，夫何稷、契之後咸爲天子，皐陶之後則無聞焉？抑當時用刑猶有錯處，而至子孫未昌大乎？世人多疑焉，敢問。」先生曰：「皐陶之刑，《詩》詠『淑問』，《書》稱『明允』，則固皐陶之德也，豈有錯處？然其後封於六，終子孫世，世列五等諸侯，又何必皆天子哉？縱未爲諸侯，未可以此必天而較皐陶也。」

「今士大夫居喪、接人，皆蘇巾、深衣，光祖竊疑焉。敢問是禮歟？」先生曰：「吾二十年前，嘗傷其情之亡久矣。今三五年來，并傷其文之亡速矣。是故亡情者必亡文，亡死者必亡生。俗也，可痛哭乎！」

光祖曰：「邵子之數學，光祖以爲即揲蓍之捷徑也，而先儒與近儒多鄙之。若《繫

辭《揲蓍》之說，亦非歟？」先生曰：「邵子之數與大衍之數頗異。邵子之數方而滯，近利也；大衍之數圓而神，本義也。利則人皆慕外，其求之也有中有不中，皆怠於盡性矣；義則人皆慕內，動無不利，皆樂於知命矣。毫釐之間，義利之分。故程子與邵子同里閭二十年，不問數。」

光祖曰：「陳寔、郭泰、管寧、陶潛四人，皆傑士也。敢問孰優？」光祖欲學焉，孰從？」先生曰：「太丘有仁之量，林宗有仁之材，以言其錫類則均也。幼安有仁之信，淵明有仁之智，以言其仗節則均也。子欲學守身，無如管、陶；子欲學及人，無如陳、郭。然必有管、陶之節，而後有陳、郭之用。斯四傑，吾不能爲之優劣。」

光祖曰：「王石渠先生奏，祀孔子與先農同，此高天下之見也。然孔子之功德，實

與天地參焉，以祀先農者而祀之，光祖以爲猶有屈也。然當時禮官不從者何？」先生曰：「汝知吾人之徒乎！非先農不能生，非孔子不能教。教養同功，但世多忘先農耳。」

「光祖近得《新增伊洛淵源錄》，乃月湖楊公廉之所增也，多是朱文公論議諸賢之短處。敢問是非？」先生曰：「月湖亦好古之士，但所見亦近世口說性理道學。若孔門切實正學，渠恐未聞，故所錄諸賢皆未真。」

光祖問：「伏羲之畫卦，因《河圖》之奇偶。而程子因見賣兔者曰：『畫卦何必《圖》、《書》？只看此兔，亦可作八卦。』不知於兔何所取也？」先生曰：「豈惟兔哉？無物非八卦也，只看識取耳。」此卓亦可八卦乎？」曰：「然。」

光祖問曰：「《薛文清公祠堂記》云：

『吳、陳、羅、胡有「極高明」之學，「道中庸」恐未同。黃、李、王、于有以身徇國之勇，「盡精微」恐不逮。』然『未同』、『不逮』者，可得聞乎？」先生曰：「薛子以所學者見諸躬行，而無過高之弊；以所行者本諸精思，而無計功之失。諸子不及也。」

或問曰：「《左傳》有『子雖齊聖，不先父食』之說。若孔廟、顏子、曾子、子思皆先父食也，不知當時何所據以行之乎？」光祖不得答，敢問。」先生曰：「子不先父，一國宗廟之祭也，主於論孝不論功。文廟之祭，天下報功之典也，主於論功不叙倫。若別立廟，以祀無繇、點、鯉，斯盡善。」

光祖問曰：「魯用天子之禮樂，孔子嘗不足矣。如久於相魯，將革之乎？」從之乎？」先生曰：「孔子於衛且正名，況於魯

乎？觀『吾不欲觀』之言，以及墮郈、墮費之行，可知其必革矣。所未可必者，顧用我者如何耳。」

光祖曰：「事親從師，皆學者切要事也。若親與師之地相去百里，欲事乎親，而學或不明；欲從乎師，而親或缺養。敢問所處之道。」先生曰：「是切問也。子苟志於此，又何患缺養與學之不明哉？是故明學即所以養親，養親即所以明學。故『歸而求之』，孟子之拒曹交；『以善養我』，程子之喜尹焞也。」

光祖問：「孔子之心，常以尊周爲本。其至齊、衛之邦，皆見其君，何獨至周之都而不見其王耶？果周王衰甚，難於扶持，抑周無賢人之引歟？」先生曰：「無賢人之引，或然。蓋夫子亦嘗至周問禮樂矣。知禮樂者未嘗薦夫子，況其他乎？」故曰：

「古之君子未嘗不欲仕，又惡不由其道。」

光祖問曰：「先生常使人學須要學二程子，一日又曰：『宋儒極高明而未道中庸。』然則二程亦未道中庸乎？」先生曰：「恐亦有未盡處，若明道則近中庸矣。」

光祖曰：「漢之蕭、曹、丙、魏，唐之房、杜、姚、宋，宋之韓、范、富、馬，元之劉、史、耶律，皆當世所共稱，其功績已著於史策。敢問其心孰公？其相體孰正？有可以紹唐虞三代之佐者乎？」先生曰：「斯十五人者，雖不及唐虞三代之佐，然其心亦近公，相體亦近正，少有純疵之別，人品之優劣見矣。若蕭何之才，丙吉之德，宋璟之正，韓、范、富、馬之忠，耶律楚材之略，雖以參乎三代之佐如靡巫、閔天者，將亦無愧乎。若夫參暗於黃老，相進於許、史、房、杜謀殺建成，姚崇近於逢迎，劉、史之未達大道，比諸

八人，其少劣乎。」

光祖曰：「李泌初見肅宗於靈武，謀議政事而不受其官，此亦罕有事也。後雖受官，及克復兩京，即懇乞還山，似與張子房事同。敢問其心何如？」先生曰：「方是時也，使內無李泌，則子儀、光弼不能成兩京收復之功。猶高祖之日，內無張良，則蕭何、韓信不能立平楚定齊之烈。見榮而不貪，好謀而能成，有功而不居，其何所爲哉！夫泌也，將亦唐之張良乎！」

光祖曰：「《周禮》，林孝存作十論七難以排之，何休以爲六國陰謀之書，或謂劉歆附益佐王莽者，朱子曰：『規模皆是周公做，但言語是他人做。』斯數說者，敢問何家爲的？」先生曰：「朱子之言是也。但云言語是他人做，恐不然，非周公不能有此筆力也。細玩之如畫工然，物物而得所，試體之

如治家然，人人而遂欲。然必君臣一德者，斯能舉而措之耳。林氏、何氏諸說，將無有見於新莽、宇文周輩之爲者而立論乎。」又曰：「《周禮》亦有周之後王添人者，如今之《會典》然。」

光祖問曰：「夫子之作《春秋》，其義必定於一也。何子夏、左丘明同受於夫子，而子夏之徒與丘明之說既不同矣，公羊、穀梁同受於子夏，何以又不同邪？」先生曰：「皆夫子之徒也。有傳事者焉，有傳義者焉。丘明傳事，義在其中矣；子夏、公、穀傳義，事在其中矣。其不同也，亦由是生。」

光祖曰：「何休著《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》、《公羊墨守》，鄭康成作《鍼膏肓》、《起廢疾》、《發墨守》。休見之曰：『康成人吾室，操吾戈，以伐我乎！』光祖以爲，若康成過爲求索以排之，誠過也。若得義理，果能

鍼之、起之、發之，是亦起予之徒，休又何必出此言乎？」先生曰：「休也狹，惟溺己見，玄也廣，似通大道。休雖以玄爲何氏之忠臣可也，操戈之言可鄙哉，但玄之語欠婉遜耳。」

光祖嘗詢：「江南風俗，皆苦生女分家貲以隨嫁，與吾秦、晉之俗大不同矣。敢問孰爲近古？」先生曰：「江北婚禮浮於男，江南婚禮浮於女，以言其失古則均焉。嗚呼！安得復見『儷皮』、『鰲降』之風乎？」

光祖曰：「『食旨不甘，聞樂不樂』，此夫子萬世之教也。近見都城大邑於初喪之時，親朋携酒肴及歌者，甚有自夜達旦之寔，謂之伴喪。敢問此果成風而難變，抑變之者無其人耶？」先生曰：「嗚呼！悲哉俗也。惟有以生爲憂者矣，故有以死爲樂者矣。」又曰：「民不知生，故不知死。然豈民

之罪哉？」

光祖曰：「伊尹放太甲於桐，使思其祖而改過也，其心甚公。至霍光，則直廢昌邑於一旦，是因人言，襲盛名。人皆以爲前有伊尹，後有霍光者，何也？」先生曰：「霍光安能比伊尹哉？迎昌邑已不似立太甲，廢昌邑又不類放太甲。伊尹之志，有商天下皆知也；霍光之心，所知者楊敞、田延年耳。其後妻顯謀鴆許后，而子山、禹橫逆，乃光恬不介意，將亦比其子如伊陟耶？」

光祖問：「孔子常云：『吾志在《春秋》，行在《孝經》。』觀斯言，《孝經》不可疑矣。朱子乃疑非盡是聖人之言者何？」先生曰：「朱子特以其分章引《詩》，體格不變爲疑耳。然聖人之言在意不在文，聖人之志在感不在法。蓋必其章分條釋，閭閻童稚可誦而鼓舞故也。」

光祖曰：「鄧攸存姪於危亡，可謂克念天顯。然舍子於鋒鏑，而忍心亦甚。若遭此，何以處之？」先生曰：「既無先盜之智，又無化盜之仁，存姪棄子，亦其自取之乎！」又曰：「攸又仕於劉聰，聰若害攸，吾恐并姪與妻亦棄之矣。」

涇野子內篇卷之六終

涇野子內篇卷之七

門人潁川魏廷萱校

柳灣精舍語第十一

門人休寧胡大器錄

嘉靖□□夏，^①胡大器初謁先生於柳灣精舍，問：「書冊浩繁，可常讀者安在？」先生曰：「當先精通其大者。但看書必要體貼見之於行可，若只爲博覽記誦，安能不患其浩繁耶？」

大器問行。先生曰：「禹無間然，只在菲飲食；回稱爲賢，只在簞瓢陋巷不改樂處。今學者只去其一切外慕，無所繫累，方

爲實學。只今夜之言果能行之，以之立身而宜，以之爲政而善，無往不可。若傳不習，雖講一年也不濟事。且力行甚難，苟非操存爲之不已，則心機又由熟路走了。須努力過此關。」

問今之講道學者。先生曰：「雖則幽深玄遠，但我有捷徑法，只做得不耻惡衣惡食，便是道學。」

諸友有厭坐監之久者，先生曰：「昔弘治間，與馬谿田四五友在太學。或共屋讀書，或一寺習禮，或面規其過，或陰讓其善，或問學於舜、顏，或求法於祖宗，或論世於千古，冬不辭沍寒，夏不憚祁暑，若是者蓋四年也。今諸君數月而出監，猶以爲久乎？」

①「嘉靖□□夏」，乾隆本、四庫本、嘉慶本無此五字。

先生常謂大器曰：「看書先要將己心與日用常行比合，其見自別。」

先生聞施秀才家被燬，對人致勉曰：「此不必動心，教他再用功，水來溺不着，火來燒不着。」

大器問：「明道、伊川皆大賢也，初學何先？」先生曰：「當學伊川嚴毅方正爲是。若學明道和粹，而工夫不至熟，只見燕朋日往來不絕，忽不知歲月之將至，然學熟後便是明道也。」

問：「古廉頗、相如皆能公耳忘私乎？」先生嘆曰：「後之爲臣者既得柄了，將天下公事皆要出自己意幹去，通負朝廷求治之意。還是不曾學，不然錯看《論語》也，故雖廉、藺亦不如。」

或問：「蕭何、孔明孰優？」先生曰：「何優於明。」或人疑之，曰：「『盡信書不如

無書。』蕭何從本上做起，養民致賢。孔明用心於末，作木牛流馬、八陣圖，間用許多智巧，未聞吳、魏一賢人來，此以人事言也。然當時事勢，貴戚宦寺殺人過多，喪了士氣，人心不復思漢，孔明亦難如之何。」

或患義理難明，曰：「凡人義理不明，只是外物牽制。去牽制處，義理便明矣。」

先生因學者往教，曰：「昔蘭州有守墩軍，姓周名蕙，字廷芳。初讀《大學》，有不知的字，講問於秀才。其後將《中庸》、《語》、《孟》及五經盡讀之，有得於心，遂以程朱自任。有鎮守恭順侯吳某請他教學，周辭曰：『若使我守墩就去，決不去往教。』其侯亦不能強，遂親送二子於其家以受教。又有鄭安、鄭寧二樂人進啓本，願除樂籍，從周先生讀書。其感發人至於此。」

先生謂大器：「爲學隆師取友，變化氣

質爲本。渭南有薛敬之，從周先生遊，常鷄鳴而起，候門開，灑掃設坐。及至，則跪以請教。後歲貢過陝州，聞陳秀才雲達忠信狷介，凡事皆持敬，遂拜訪其家。問曰：「何以得此門戶？」陳曰：「我常事父母，有忿聲。一日讀『子夏色難』章自悟，即改其行。」薛嘆曰：「此吾良友也。」遂定交而去。」

問：「孟、程言性如何？」曰：「孟子言性如水之就下，程子言性猶水也，亦有濁者，不如孟子言的實。」

或問爲學之法。曰：「如禪家度人，說過谿澗，人虎狼口，過得此關方好。蓋私欲陷人殺人，如谿澗如虎口也，過此便是天理坦途矣。」

先生嘆人只舉業上用功，不知言行於人關係甚大。果到口無擇言，身無擇行，此真舉業也。

先生謂大器曰：「藥中要用桑白皮，須得老實人去取，不致殺人，必著如伊川家人方可。正如解州賑濟，上司必用解梁書院善人給散，雖不能必其何如，終比他州均平，能濟衆有益也。」

先生有感，謂光祖、大器曰：「學被功利之徒陵夷久矣，汝二人當翻然改舊習，學聖門顏、曾、思、孟，早夜參前倚衡，如羹見堯，如牆見舜，甚無爲俗所移。」因問君子儒。曰：「在志道據德依仁，小人儒不過藝而已。」

問：「作詩體如何？」曰：「詩有幾般樣。有事物無道義，是晉、唐詩；有道義無事物，是宋人詩；事物與道義並用，吾儒之詩。」

大器問：「詩可學乎？」先生曰：「聖人可學，況詩乎！但不可溺耳。」

有客談爲臣者多好復私讐，何故？先生曰：「只是未學。大臣當以事爲天下事，當以言爲天下言，又先要正君心爲本。昔周公徧草萊求賢如不及，安得有讐可復？雖漢、唐之世亦有能用讐人者。」

先生嘆曰：「經書是平天下梁肉，未有舍經而能致治者。後世偏用法律，是失開設學校之初意也。」

先生聞學者往來權貴門下，乃曰：「人但伺候權倖之門，便是喪其所守。」是以教人自甘貧做工，立定根脚自不移。

先生謂大器曰：「汝朴厚雖好，又要激昂向上，不然則徒朴厚。雖不失於善人，亦不能升堂觀奧。」

問：「今之學者，開口專論致知是行，如何却似宋儒各立門戶者乎？」先生曰：「聖門教人，大以成大，小以成小。如季路習得

一信，再求做得一藝。今人未得斐然成章，便將高遠處做口頭語也。」

先生因人專務於高談，曰：「在陝有一秀才，不肯讀書，每日高大議論，則誨之曰：『可讀五經。』對曰：『此是記誦之學也。』曰：『不然，心存方能記得，與聖賢通。』不然，讀經如喫木楂同。」橫渠亦曰：「五經須常放在面前，每年溫誦一遍，況學者乎？」

問患交接人。先生曰：「須要寬綽些，不可拘拘守秀才規矩。見大人君子，進退、升降、然諾、語默皆是學。」

問：「五經、四書熟後再看何書？」先生曰：「行後方能熟，雖不治他書可也。」

問作文。先生曰：「須要思想。思想通時，如水渠通開，流到處都是道理。不想，雖眼前事見不得。凡文字，躬行中來方有味。」

問接人妨功。曰：「好人多接幾個何妨！因他之有餘，知己之不足，無往而非學。若燕朋燕友非惟無益而損，接此等人便妨功。」

問：「如《書經》·《金縢》、《顧命》不必讀否？」曰：「讀經揀擇，便是利心。」

問：「讀書玩物喪志如何？」先生曰：「此程子有爲而言，恐人口頭應答。苟以心思之，以身體之，何有玩物喪志？但恐讀之不熟不精耳。」

先生講罷，謂諸生曰：「某之言論不可以爲是，必合之於心與理安，方爲是。」

問惡與人講論。曰：「學不講不明，非是自矜，將驗己之是非。若含蓄不露，也不是學，孟子亦以不言爲飭人。」

問：「動心如何制得住？」曰：「人之動心，一日或有一二至，到渾然無欲處方無

了。須於動處一刀斬截歸天理，乃定也。」

或質陽明致良知，先生曰：「陽明凡百事皆習過了，老來靜坐。學者來問，亦以此告人，忒自在了。然孔子不是這般學，好古敏求，發憤忘食，終夜不寢，問禮問官之類，未嘗少懈，況下聖人者乎？學者當日夜勤力不息，猶恐知之不真，得之或忘。」

問處世甚難。曰：「處家處人，當使仁讓有餘，自處宜淡薄，無處不好。」

鷺峰東所語第十二

門人休寧胡大器錄

大器問《周南》、《召南》之詩。先生曰：「《詩》教所係甚大。蓋《周南》、《召南》皆言婦人之事，而「君子之道，造端乎夫婦」。所見不從此出則荒唐，一物無所見；

所行不從此出則窒礙，一步不可行。道不行於妻子，則父母不能順。學者識得認取，無往不可。故子謂伯魚云云。」

問齊家。先生曰：「家極難齊，齊則天下易治。婦人家他不識書字，任一己之私。若順得來，於理有礙；順不得來，他便怨恨。此堯以二女試舜。唐太宗雖是英明之君，亦止外面做將去，此所以爲伯。」

問子見南子。先生曰：「沈晦問尹彥明：『今有南子，可見乎？』尹曰：『不可。』曰：『子學孔子者也，如何不見？』曰：『若某學，未到磨不磷、涅不緇處，故不敢見。』沈曰：『破我數十年積疑。』尹曰：『某恐出門後又疑了。』此可見尹之自得處。凡學聖人，如尹彥明方切實。」

陶杏垣談禪學，先生曰：「禪只是周一身之用，不能運用天下，學他無益。孔子

曰：『夫我則不暇。』又問禦盜。曰：「盜賊以法制他，他又生一法，法有窮。只是使民衣食足，便是正法。又要上去貪官污吏，則正法方得行。孔子曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』問盜賊難使得化。曰：『若在上，有處，自來就服。』因說近山先生在九江府，被賊擡去，神色不變，賊又擡回。此雖遭賊鋒刃，待之以誠，猶能如此。況平日處之有道，賊有不化者乎？」

問知人甚難。曰：「然。如趙清獻公與周茂叔，同處不相知，及再見，方知茂叔也。務實者，不可以一言一事知他。」

克諧曰：「無事時心清，有事時心却不清。」先生曰：「此是心作主不定，故厭事也。如事不得已，亦當要理會。某中舉時亦是如此，後來雖事紛至亦不厭。」

王光祖執《唐史約》藁看。先生嘆曰：

「唐太宗萬世英明之君，作詩文皆有巧思。及納巢刺王妃，蹀血禁門，言不顧行，巧處通不見了。」大器曰：「畢竟爲聰明所使。」先生曰：「憲天聰明，似不如是。」

問患功夫間斷。曰：「出手入眼處皆是功夫，焉得間斷？」

問《儀禮》、《周禮》。曰：「此周公傳心之要。孔子作《春秋》，本二《禮》而作。」

先生曰：「陳白沙徵到京，吏部尚書問曰：『貴省官如何？』曰：『與天下省官同。』請對坐即坐，無辭。此儘朴實有所養。羅一峰訪康齋，見起『御聘』牌坊，乃謂其子云：『不必有此牌坊。』不見康齋而退。此羅公高處。康齋，孔門之原憲也，而又有此乎？」

「昔者，尹彥明在僧房中，一年未曾妄轉動，雖置扇亦有定處，僧甚嘆服。學者當

學此方可。」

先生曰：「人心要廣大，如天之無不覆，如地之無不載可。」大器曰：「心大則萬物皆通。」曰：「然。某又常言，謙虛則寬綽而有餘，矜夸則狹迫而不足。」

或問：「靜坐心虛明固好，及事來，不免昏惰放逸，如何？」先生曰：「還是靜時未虛明也。」

伊川舟將覆，無怖色，人或問之，曰：「心存誠敬爾。」同舟一人曰：「不若誠敬都忘却好。」先生曰：「此意見皆高，然不如指揮權人、舵人使順風也。」

或勸王光祖習舉業，光祖曰：「打破此關幾年矣。」先生曰：「某知其爲人，非是巢父那樣的，然其心必有所見矣。」

「交友當取其直，責善當異其語。」

「人家兄弟不和，皆起於婦人。馬谿田

詩曰：『小牕莫聽黃鸝語，踏落荆花滿院飛。』甚切當。」

「今之學者，平日都能道仁義氣節，及遇小小利害便改移了，何以爲學？由是知高談者之無益也。」

先生講及各衙門制度精密，大小相維，嘆曰：「我太祖真聖人也，非漢、唐、宋諸君所及。凡事皆彼此頡頏，互相貫穿，故其法久而不壞，只在人善守耳。」

先生曰：「陳曰旦卒於太學，虧了章詔，盛寒天氣不憚往來，垂涕泣，親爲買棺收斂。一見陳卒於賢者之手，一見章爲朋友之忠。」

「孟子不及孔子處，還是學小有不同。孔子『祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土』，這般樣學，便與天地同流。孟子養『浩然之氣』，纔能求塞得天地耳。」

先生曰：「昔者聞有一僉事求見王贛菴公，云：『西來一件爲黃河，二件爲華山，三件爲見先生。』王公云：『若做官不好，縱見此三者，亦不濟事。』這般高，不受人諂。」

「朋友相處，不可先有疑心橫於中。若不相信，還是積誠未到處，未有誠而不動者也。」

「陶淵明、嚴子陵儘高尚其事，但淵明不及子陵，不免借盃中物自遣。若顏子，連貧亦樂而忘之，不形於言也。」

「學聖人要先讀《論語》，讀《論語》莫先講仁。仁至大而切，學道者不學此，則終身路差無所成。」

「曾子有弘毅之學，然後做得易簣之事。雖顏子『三月不違仁』，亦可並也。」

「顏子能聽聖人之教，如墾熟田土受時雨，故語之而不惰。學者只至於不惰甚難。」

今學者但聞說及道，便思睡了，緣無領受之地耳。只是一片礪确生田地，雖有雨，亦流轉去不停矣。」

先生謂大器曰：「章詔有孝行，有學識，汝當取法。若於臨事危難處觀之，尤可見。」

「漢儒以反經合道爲權，還是因經行不得，只得用權，非反經而何？漢去古未遠，看書甚好，今不可便謂之非也。如舜不告而娶，正是反經合道處。」

先生曰：「昔陝城有二士，隆冬甚寒，過渭河來聽《易》，足凍破亦不知。」大器曰：「此與立雪意亦同。有志之人這般刻苦爲學，愧不能及耳。」

先生謂大器曰：「聖門弟子三千，聰明才辨不爲不多，惟回也愚，參也魯。及其用功甚勇，回則『四勿』，參則『三省』，乃卒能

傳其道。汝今且究愚魯處是怎麼樣子。」

「堯舜之道，孝弟而已矣，只在行步疾徐間。如『孔子登東山而小魯，登泰山而小天下』，亦自卑近始。」

「『思無邪』功夫，於學者極省力，須老實下手做可。纔起念慮，便加省察，毋得使如野馬馳逐，向曲徑旁路走也。」

先生送學者至門，有一友請中庸大旨，先生笑曰：「中庸之理，廣大精微，非且行間便可講也。汝果欲求之，此出門間亦可見中庸。」

大器問：「僕僮多難使，不免暴怒。」先生曰：「昔張思叔詈僕，伊川曰：『何不動心忍性？』即此是學。且怒僕僮爲甚麼耶？」

「今之遊山水者，與山水全不相干，只資觀玩耳。惟仁智者而後有此相契氣味。」

「朋友不要厭他來往，無往而非學。見

讀《易》、《詩》、《書》的朋友就講求《易》、《詩》、《書》，見讀《春秋》、《禮記》朋友就講求《春秋》、《禮記》，見能知當時典故的朋友就講求當時典故。得之於心而見之於行，朋友自不廢學，何厭往來？」

先生謂諸生曰：「顏子當時未嘗應試，只做『不遷怒、不二過』之學，^①是以人到於今稱之。三年取一番進士舉人，有當日而泯者，有未用而泯者，有既用而遺臭者，何足貴？雖公卿三年間去若干，今皆何在？汝輩要激昂近思。」

諸生請先生遊高座寺，先生笑曰：「此豈是道理？去高座寺作甚！江南朋友多以安閑放逸習成氣象，去年雖與吏部諸僚曾遊幾處，皆有記語，多戒此事。今之相聚，當以勤儉相講，『終日乾乾夕惕若』猶爲不足，豈可放心盃酒山水間耶？」

先生曰：「爲學只怕優游。」大器曰：「此一回得一姪二友相講，他們聞之，甚喜不倦。」先生曰：「天下有資質的多，但未得良師友，皆誤了。蓋義理之在人心，特無人感觸之耳，一感觸便勃然興之矣。故伊尹思以先覺覺天下也。」

大器問動靜不失其時。曰：「正是仕、止、久、速，各當其可。汝今且只於語默作止處驗也。」

「鼓之舞之之謂神，或風或雨，不可測度，而百物自生。如使民日遷善，不知誰爲之者，是聖人以神道設教也。吾儒當法天學聖，則廣大配天地，方能鼓舞萬民。」

「漢高祖識周勃可以安劉，知其器識重厚，動靜光明耳。如程子曰：『我死而不失

① 「二」，乾隆本、四庫本作「貳」。

其正者，惟尹氏子乎！」故人之器宇最可見道。」

有一秀才問學，先生曰：「不知爾心下所欲在何處？」對曰：「平生務區區舉業科目耳。」曰：「科目大著裏，非小事。有千萬年科目，有數千年科目，有數百年科目，有數十年科目。」如何？」曰：「千萬年科目，如顏、閔德行科；數千年科目，如程朱；數百年科目，如薛文清、羅一峰；^①數十年科目，做一官便了事也。」曰：「當今學者之所習，主司之所取不同，奈何？」曰：「天下廣遠，一科場中，也有幾個好主司，也有幾個好秀才。果有如孟子、程子者應試，決不遺了他。其文章果說人倫物理，精密透徹，即謂之善言德行，豈害科目也？」

江西有五人來見，先生謂之曰：「若等爲實學，動靜當以禮。」一人對曰：「是橫渠

以禮教人也。」先生曰：「不特張子也，曾子亦然。雖孔子『克己復禮』，『爲國以禮』，亦何嘗外是？」

先生曰：「教汝輩學禮，猶堤坊之於水。若人無禮以堤坊其身，則滿腔一團私意縱橫四出矣。」

先生曰：「觀諸生用心而不在言語者甚好，然只要熟，獨寢如此，獨餐如此，獨行如此。正如『丘之禱久矣』，與日月同明。孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』着着實實做，雖夷狄可行。」

先生謂諸生曰：「先王之禮不行久矣，一旦行之，觀者駭異，須賴知書者一講求。如孔子習禮於大樹下，雖叔孫通亦綿蕝習禮，此皆是『博學於文』。心下融會斟酌，是

①「如」，原作「知」，今據乾隆本改。

「約之以禮」。

先生曰：「『君子之道，造端乎夫婦。』曾作絕句云：『說到二南牆面處，何人知向造端尋。』其要只在正己。」

成之子吉初見，問：「有妄思，奈何？」

先生曰：「心若妄思，還是不知止。『知止而後有定，定而後能靜』，不到『止至善』也不算。然工夫一時難做，要自一心之微，至天下之事無不體驗，則柄橛在內。又須虚心，親賢取友。友在五倫中所係甚重，然不選擇，若燕朋逆其師，燕友廢其學，如水之流趨下，最引人去也。」

先生曰：「國初都用老臣且久，是以天下治。如張統、黃福是聖門之徒，與西漢人物不相讓，一味躬行。張字明秀，號鸚菴，陝西富平人，布政雲南二十年，爲吏部尚書。文廟繼統，在吏部後堂七日，不食飲水

死節。黃字如錫，山東東昌人，撫綏交趾二十年，於今未有久任如此者。」

葉監生問讀書多忘却。先生曰：「還是未體貼。程子云：『古之經典，今之人事也。』若《禮經》，最切於日用。若《易》、《詩》、《書》，亦是人事。故《學記》曰：『善學者，師逸而功倍，又從而庸之。』蓋其能體行也。」

先生曰：「如管寧、茅容、孔明，皆聖門之徒也。管寧終身戴一破帽，信貫金石，是以漢儒多氣節。」故常謂諸生當自甘貧做。

威問：「讀《易》爲舉業累，不大省得，倒讀別經者好看。」先生曰：「所以學要脫去舊習，方能有新得。不然，真居楚而學齊語也。」

黃惟用問：「白沙在山中十年作何事？」先生曰：「用功不必山林，市朝也做

得。昔終南僧用功三十年，儘禪定了。有僧曰：「汝習靜久矣，同去長安柳街一行。」及到，見了妖麗之物，粉白黛綠，心遂動了，一旦廢了前三十年工夫，可見亦要於繁華波蕩中學。故於動處用功，佛家謂之消磨，吾儒謂之克治。」

大器問：「敦夫云：『彥明某所願見。』思叔莫不消見否？見得不能尊賢取友也。」先生曰：「不然，只是私心，是面譽尹氏。尹氏何等心胸，豈能動得他？程子當時開示他，教他見友正，以友親，可以盡言，相觀爲善。」

先生曰：「某平日常文章輕易作了。堯夫以墓誌屬明道，明道許之，太中公、伊川皆不許，蓋以與堯夫學不同耳。一旦明道步庭中明月，見得堯夫之學與此景象相同，嘆堯夫『可謂安且成矣』。以告，太中、伊川始

許之作。」

先生因門人拜人不稟而行，曰：「吾人今日只以言詞相論，把行事背却在後，只管行去，不免差錯。如樂正子從子敖，雖舍館不問，孟子亦責之。」

先生曰：「今日占卦，雖爲行冠禮而設，得『風雷益』，『見善則遷，有過則改』，於諸君講學事亦相應，甚好。夫自今衣服、飲食、宮室諸費省做些，其祭器可做些。若能常一習之，當不令諸生耗財也。」

胡郎中論學：「急迫則不自得，若寬緩又優游。」先生曰：「先儒譬文武火，盡矣。先須要『終夜不寢』，『終日不食』，有這心腸，推却雜念，義理上手了，然後可從容。」大器問：「與『勿忘助』一般？」曰：「也是，但不知怎能使『勿忘勿助』耳。」

衣服飲食，皆要見道理在。故無時非

禮，則非僻之心無自而入。大器問：「禮可以義起？」曰：「固是，要合人心。」謝汝中曰：「禮可以義起，東郭子答之甚好，曰：『協諸義而協則可，不協諸義而協亦可乎？』」

大器問：「太平公主，胡致堂云不當誅，如何？」先生曰：「此秀才說話也。當時宰相七人，五人出其門，用事而反，如何不誅！且周公尚誅管、蔡。」又問牛、李維州之議。曰：「李言取之爲是，牛守信爲非。」

涇野子內篇卷之七終

涇野子內篇卷之八

鷺峰東所語第十三

門人休寧胡大器錄

希古問：「許魯齋仕元如何？」先生

曰：「生於其地，不得不仕。仕元欲用夏變夷，規模亦大着。惟吾縣楊元甫不仕於元，魯齋嘗見其據禮，謂門人曰：『曠古墜典夫！夫能舉之，其功可當肇修人紀。』元朝作曆，遣太子致書，安車徵聘，如四皓故事。曆成就退，此意甚好。魯齋死後，分付不要請謚，當是其志或未能盡行，心亦有不安處，所以獨重乎楊也。」

薛仲常問：「文中子如何人？」先生曰：「古之人歟！當在游、夏之間。」又問：「擬經何如？」曰：「一代之禮，一代有一代之詩。依三代類編，亦以見風俗之薄也。《易》曰：『擬之而後言，議之而後動。』如《中說》中有多少好格言。其模倣《論語》處，乃門人姚義攬人的。舊在解州，有王克孝者批點刪定一本，頗好。仲常若見之，當破其疑矣。」

陳世瞻問堯舜氣象。先生曰：「若求這氣象，不在高遠，便就汝適間一言一行處求之，則滿目皆此氣象。如程子云：『會得時活活潑潑地。』打那裏做起？必參前倚衡，則仁道全體在此，堯舜氣象在此。」世瞻曰：「在生一二分不敢望。」大器曰：「若一二分不敢望，便一二毫不能到。」世瞻曰：「惟老先生常有此光景。」曰：「常有此光景也難。」

但或早起夜睡，或身之所爲，或言之所發，點檢不敢放過，有差失處則不憚改。若擴然太公，物來順應，則某豈敢？願思慎亦常似我這等行可。」

先生謂大器曰：「尔好將《論語》說仁處類成一書，時常推求，是爲學大關鍵。世瞻歷舉爲仁之說以對，先生曰：「若這等却是借別人身上的來說，不曾反諸身做也。孔子曰：『我欲仁，斯仁至矣。』」

應德問：「觀喜怒哀樂未發之前氣象，如何觀？」先生曰：「只是虛靜之時，觀字屬知屬動，只是心上覺得。然其前只好做戒慎恐懼工夫，就可觀也。」

唐音問：「學只是存天理？」先生曰：「不知如何存也，存天理亦有幾樣。」應德問：「如何？」曰：「如彼此相對時說好話，固是天理，若心下又想別個道理，亦是天

理。又如在官盡官事是天理，又却想家中事，亦是天理。惟不能致一，連所說所盡天理皆壞矣。如此，亦謂之存天理乎？」

先生謂希古曰：「汝讀禮，可將古之典禮與今之典禮比合。孔子學三代禮，而曰惟從周，即是博文約禮意。」應德曰：「如此看禮，省了多少力也。」

唐音問：「無事時如何主敬？」先生曰：「孟子說得好：『必有事焉，而勿正勿忘。』安得有無事時？」

唐音問：「師曠，孟子取其善審音。及其侍鼓鍾，平公於子、卯飲酒，何足爲審音？」先生曰：「師曠只省得聲音高下節奏，若杜蕢之諫處，反得審音之實者也。使師曠而兼乎此，不止爲樂師矣。」

有一官言二十餘年仕路淹滯者，先生曰：「前半截也不要管他，後半截也不要管

他，只做今日的官。」其人深然之，且稱其言於他人。先生以爲能深相信也。

希古問：「門人葬孔子，用三代之禮，豈孔子本心？」先生曰：「然。孔子曰：『縱不得大葬，寧死於道路乎？』但門人尊孔子，難以孔子本心論也。辟如周之追王大王、王季一般，在亶父、季歷則無此心，在文王、武王則有此禮。」

大器問：「伏生九十餘，猶口誦《尚書》以傳其女子乎？」先生曰：「挾書之禁未盡除也。這等人亦是賢者地位了。漢時不但儒者好學，就是文帝遣鼂錯詣伏生之家，口受《尚書》，後世亦未之見也。」

陳世瞻問水之潮汐。先生曰：「不過天地間陰陽升降耳。即是通乎晝夜之道而知，猶人之語默夢覺也。」又問：「四海九州之外是甚麼？」先生曰：「未知六合之內，焉

知六合之外？莊子亦說得好，曰：『六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人議而不辨。』莊周且爲此言。」世瞻問海運。先生曰：「求諸海運亦未矣。」又曰：「事勢不得已如何？」曰：「吾人求免乎此而已。汝不問人運，乃問海運。」

陳世瞻問：「元世祖恐不當祀乎？」先生曰：「如何不可祀也？有百年天下，其始雖夷，取天下雖非湯武，然亦有『爲天地立心，爲生民立命』處。這個血脉，亦與堯舜之心相通，但其道未廣大純粹耳。」

先生謂諸生曰：「信乎天理在人心。唐太宗釋重囚，儘近仁。」陳世瞻曰：「刑罰施於小人，信義施於君子。」先生曰：「若這事，亦可見信義可施於小人。」世瞻問：「先儒說縱囚知其必來，囚來冀其必釋。如何？」曰：「此過論也。先儒史斷多有錯說，若身

處其地，又不知怎麼的。論事只求通物理則可，索過差則不可。」

先生嘆曰：「今人讀經書，徒用以取科舉，不肯用以治身。即如讀醫書，尚且用以治身，今讀經書反不若也。」

南昌裘汝中問：「聞見之知非德性之知？」先生曰：「大舜聞一善言，見一善行，沛然莫之能禦，豈不是聞見？豈不是德性？」然則張子何以言不梏於見聞？曰：「吾之知固本是良的，然被私欲迷蔽了，必賴見聞開拓、師友夾持而後可。雖生知如伏羲，亦必仰觀俯察。」汝中曰：「多聞擇善而從之，多見而識之，乃是知之次也。是以聖人將德性之知不肯自居，止謙爲第二等工夫。」曰：「聖人且做第二等工夫，吾輩工夫只做第二等的也罷。殊不知德性與聞見相通，元無許多等第也。」

裘汝中說：「事到面前不能泛應，還不是一貫。」先生曰：「一貫先要逐事磨煉，如十事中雖不能一一做過，也要盡得數件，方可類推。此非小事，曾子不知苦過多少事，孔子後方與他說一貫。今無孔子之質，又無曾子之學，遽要一貫，豈非妄想？」

一日有太學生二人來謁，其一人曰：「上古無書，六經是聖人寫的行事粗迹，可見萬事只是一個心。」先生曰：「可知道是一個心，但人要自察，要講論，又要虚心平氣，義理自見，不可先橫一說於中。是以陸子與朱子辯論，面頸發赤，縱說得是了，其道已忘。是時先生正飯未了，請二子加飯，對曰：「諾。」然一生又放下箸矣，先生笑曰：「《禮》曰：『主人未辯，客不虛口。』人怎生不要聞見，怎生不要六經？」

仲常問：「賈誼獻策，未必不是。」先生

曰：「但賈誼不如文帝。文帝先要生養安息，故爲政只是養民爲先。」旂曰：「是以孟子先井田。」曰：「然，這便與我們爲學一般。孔子曰：『繪事後素。』子夏曰：『禮後乎？』爲政之先井田，猶爲學之先忠信也。」

石希孟問：「人於父母，生無以爲養，死無以爲葬，何以處之？」先生曰：「古之人有行之者，江革行傭以供母，董永賣身以葬父，未爲無養無葬也。」

希孟又問：「楊子雲之言亦好否？」先生曰：「但言不顧行。」希孟問：「程子曰，楊子才短，其過少。」先生曰：「楊子仕王莽，一身渾是過。」

石希孟曰：「宰予問仁，憂陷害，又短喪，又晝寢，聖人也有這樣弟子？」先生曰：「此是宰予誠心直道處，還是聖門高弟。唐宋諸儒多有掩護不暇者，心中多少委曲，不

肯便道，只揀好的講。故論人須觀其所由，庶不差。」

張其怡問：「邵子數學，何故程子不取？」先生曰：「程子以爲凡事推數，都要趨吉避凶，則人不肯盡人事。孟子曰：『夭壽不二，^①脩身以俟之。』故不取也。」

先生語大器曰：「今日方講《述而章》，黃生却執《衛靈章》來問，坐忘一至於此。他們皆笑他，不見汝笑容。就此磨煉，處處到了，便是致曲，人多忽略過也。」大器曰：「昔龜山作課簿，記日用言動視聽是禮與非禮者，如何？」先生曰：「孔子且云下學而上達，古人作人，未嘗不自淺近中來。昔漢成帝后趙氏善容儀，有班婕妤好者，帝召升車，婕妤曰：『豈敢有玷於帝車？』趙氏一日行

①「不」，原重文，據《孟子·盡心上》刪。

步失儀，諸妃皆笑，惟班婕妤斂容不笑，若罔聞知。帝見之，喜曰：「人之脩德者，其苦心如此。」

問：「宋時賢人輩出，多有方所。」先生曰：「二地方怎能得？如周子湖廣人，二程洛陽人，張子陝西人，朱子新安人。四五百年，生得數人而已。孔子曰：『才難，不其然乎？』然今不可爲地方限量，當以聖賢爲必可至。」

許象先問：「『樂在其中』與『不改其樂』，『樂』字有深淺否？」先生曰：「汝不要管他淺深，今日只求自家一個樂耳。」大器曰：「然求之有道乎？」先生曰：「各人揀自己所累處，一切盡除去，則自然心廣體胖。然所謂累處者，不必皆是聲色貨利粗惡的，只於寫字做詩，凡嗜好一邊皆是。程子曰『書札於儒者事最近，然一向好着，亦自喪志』可見。」

問：「孔子五十學《易》，如何學？」先生曰：「此知天命時。他人學《易》，多在象占上，孔子仕、止、久、速，各當其可，在象占外學。」

十月十七夜，先生召大器進見，賜茶。大器出席，周旋取茶，因謂曰：「汝回奉親敬長，便只是這周旋取茶道理，無別處求也。」

章詔、陳昌積同大器雪夜侍坐，先生曰：「聖人之學，只是一個仁。顏子是聖門高弟，三月外又違了仁。汝二人試今夜將仁一體看。」明日進見，詔曰：「只在克己，將難克處克將去。」昌積曰：「擴然太公，物來順應。」大器曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」先生曰：「却不然。宣之體仁，却在樂上，每見其多憂，只是擺脫不開，須要心胸寬廣，有洒樂氣象可。子發體仁，却在守之以謙，持之以敬。孺道體仁，却在『多識

前言往行，以蓄其德。」諸生曰：「先生對病發仁，敢不佩服！」

何克明問：「今之守令未久轉遷，是以百姓多困。」先生曰：「然。但貪污守令一日在位，民便受一日之害；在位三年，民便受三年之害。其要只在得人。」

戴光問：「《易》卜筮何如？」先生曰：「《易》專言正心、脩身、齊家、治國道理。後世以吉凶禍福言，便小看了《易》。《易》，變易以從道也。」

先生問黃沐：「與葛子東可數相見否？」對曰：「聞子東往莊上讀書。」先生曰：「知所奮勵，便可進學。平日只被名頭牽倒，後來聞巡撫召見，數次不出，儘是高处。顏子在陋巷，當時豈無貴顯？未曾見一到其門。孔子不枉見諸侯，子東若立得脚定，當見有進也。」

戴光問：「夷、惠與周、程、張、朱如何？」先生曰：「夷、惠還是聖人，數子却因孔孟之道擴充去。」問：「孟子奚曰『隘與不恭，君子不由也？』」曰：「推其極而言耳。」問：「既是聖人，又降志辱身，何也？」曰：「此正是聖之和者，近乎『涅不緇，磨不磷』處。」

戴光問：「漢儒太穿鑿？」曰：「不然，其來歷還是孔孟遺意。後來周、程、張、朱非此不能訓詁，至於義理，自家主斷。漢儒間有一二處穿鑿，又門人相傳失真。如我與諸生講論言語，三四人錄下，中間也有寫得是的，也有寫得想象的，也有寫得差錯的，便有高下深淺。是以相傳愈廣，失旨愈多。學者貴乎得心為難，語錄次之。」

先生曰：「《易》之意，都在言外看可得。《旅》：『射雉，一矢亡。』蓋矢比利欲，雉比明

德，如去利欲，便得明德。若只在象上拘溺，就看不去了。」

戴光問：「文帝殺薄昭如何？」先生曰：「薄昭是母之弟，若殺之却大忍了。諸生試處之。」大器對曰：「法不可不殺，情實可矜。莫若流竄之，如何？」先生點頭曰：「此處甚好。殺漢使者，未必薄昭手刃，其左右必有先舉者，當收誅之。但安置昭於遠地，庶幾國法不失，母心亦可慰。仁之盡，義之至也。」

先生謂大器曰：「昨問任泰，云：『王克孝在家造小書屋，中祀孔子，擇從祀如顏子數人。自讀書不輟，又教族中子弟數人。』某聞之，真喜而不寐。」

大器問：「《文中子》說：『內不失貞，外不殊俗。』此深有見。」先生曰：「此文中子力行之言。人若不先實學，徒立標的，四方八

面亂箭交射，無躲避處。故古之成材也實，今之成材也偽而已。」

仲常、子虛問發憤忘食。先生嘆曰：「不可作題目看過。聖人實實做去，一日間不過憤樂耳。理未得也，『發憤忘食』，則『終日不食，終夜不寢』；及其既得也，『樂以忘憂』，則『疏食飲水』，^①曲肱而枕之，樂亦在其中矣」。學者須求聖人憤樂始得。但今人一日亦有個憤樂，不知憤甚麼、樂甚的。聖人只是工夫不間，吾人雖知憤樂了，又或是工夫間斷，是以數百年常無聖人也。」

陳子發問：「文帝不及賈生？」先生曰：「文帝優於賈生。閭閻厭梁肉，阡陌之馬成群，然後改正朔、易服色未遲也。諸生今廷試，都依這樣發揮於策上，方見實用處。」

① 「疏」，原作「蔬」，今據四庫本及《論語·述而》原文改。

二月一日，先生來寺中，有一生曰：「生雖讀書，性却好忘。」曰：「非是性好忘，還是心好忘。吾人形體是血肉，與理扞格不相入，須要操存此心，動靜語默通照管得來，則讀一句得一句用。譬如一屋，鎖鑰關住了，然後所得東東西西不得出去。孟子亦只是勿忘耳。苟能於日夜間思量何處與聖賢同，何處不同，自然『終日不食，終夜不寢』。」又曰：「自幼易誦易忘。」曰：「誦時勿作容易，可作做難的用工。便譬諸行事，如水歸海、火鑠金然。孟子居安資深，左右逢原，也是這個學。」

江西有一星士見先生，問鬼神有無。先生曰：「若無，却元有鬼神二字。」士曰：「某處實有鬼火。」曰：「容是眼花。」對曰：「此親見之。」曰：「還其所存不正，若正人君子，所行與鬼神通。孔子曰：『丘之禱久

矣。』又焉見鬼火邪？」又問：「文官幾代科第，武官幾代封侯，或脩行中來，或神仙中來。」先生曰：「不然，這樣人是間氣偶然所鍾。又存心有大小，立功有厚薄。如魏國公與國咸休，蓋莫之致而至，莫之爲而爲。這等命却非星士所能算，若可算，又非星士也。」

先生過寺，胡賦抄完王光祖所選《文中子》，呈先生。看到中間「邳公好古物，鍾鼎、什物、珪璽、錢貝皆具。子聞之，曰：『古之好古者聚道，後之好古者聚財。』」因謂大器曰：「古物甚勿好，不但喪志，且作孽。昔有《清明洛水圖》，宋朝學士作，有太監用八百金買去。此太監貧乏，他人用四百金又買去，送一天官，討美官做。將朝廷爵祿買古畫，是死有餘辜。後朝廷又抄去，今又入某人手矣。正是『舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家』。」

一生問：「釋氏打透聲色關如何？」先生曰：「如何打透得！」『賢賢易色』，『吾未見好德如好色』，這樣言語便平正。從古聖賢自男女飲食做工起，吾儒作用與釋氏全不同。充釋氏之學，草木而後可者也。」

葉子大看先生文，嘆曰：「躬行之言，自使人感發。看他人文非是不好，但不能感發某耳。」先生曰：「某不能文，但『修辭立其誠』。爲學便欲以義開士之心，爲政便欲以利濟人之身。有這點心，平日甚激切，是以人來問文者，以是答之耳。」

有一名公曰：「近日對某講學者甚少，惟某人耳。」先生笑曰：「程子說韓持國曰：『公當求人，倒教人來求公邪？』若爲這道講，須下人去講，不然，有道者他肯來尋公講邪？」又曰：「某尸位，未嘗建得事業。」先生曰：「不然。賢人君子在世，不必拘拘如

何是建功創業，但一言一動皆根道理，在位則寮屬取法，在下則軍民畏服。又使天下之人知某處有某公在，卒然有急可恃，有何不可？」其人曰：「若是，不可不慎矣。」

顧東橋論人不務農，地多荒了，且上新河圩埧斷廢不修。先生曰：「天下勢而已矣。如北方田土出幾多征求，是以人多逃走，田多荒了。若新河，一間門面便得一二十金，耕田得利幾何？必將逐末者少抑之，人方肯去務農。又如夏建官惟百，周便三百六十，於今豈止千萬？下至吏卒，皆食民之力者也，不可無斟酌損益。」

程惟時問：「東橋論今天下徒尚繁文，如朝覲一事，天下州縣各出一項錢糧上京。若將州縣皆附之府，如古之附庸，有何不可？」先生曰：「此是大禮，如何可廢！如過用錢糧，謂之弊政，只可革去，不可因噎

而廢食。且三年一朝，四海九州皆梯山航海，咸知尊君親上之禮。不然，山州草縣過三年，又過三年，久則人民不知有一統氣象矣。此亦愛禮存羊之意也。」

先生謂大器曰：「人曾用功過的，見他人動靜語默，或得或失，一見便識得破。若宰相，如何不知人？其或有不知處，則未之學耳。」

先生曰：「陳棟塘今日來會某，某與言『致曲』功夫。棟塘問：『與『擴充』、『慎獨』一般否？』曰：『也是。孟子曰『可與言而不言，是以不言飭之也』云云，這細微曲折處他人不知，而已獨知之，非慎獨而何？』棟塘曰：『近石廉伯寄書云，若每在事爲上做工夫，便支離了。某不以爲然。』曰：『孔子曰執事敬，孟子曰必有事焉，將孔孟非歟？』」

張其怡問：「昨看伊川獻策，不無疑焉。」先生曰：「此賢者仁心激切處，不避嫌疑。如爲時事獻一策，其言行使民得福，不能行也罷。譬如今人與同府同縣的人能推愛，再推一步便不能，乃已私遮隔了。聖門之教，只是一個仁，惟顏子能『克己復禮』，方許『三月不違仁』。如《西銘》言仁，言天下之長皆吾之長，天下之幼皆吾之幼。是以古今聖賢『欲並生哉』，上書之志亦大著裏。」

涇野子內篇卷之八終

涇野子內篇卷之九

鷺峰東所語第十四

胡大器問：「《漢書》多難看。」先生曰：「如汲黯、董仲舒、茅容、管寧諸子傳，先取作一編，時常便覽，以作志氣。不爲文章計，亦自不難。」

方秀才拜先生，祭茶，先生曰：「茶不必祭，祭酒則可。酒，尊者祭過亦不消，且禮者宜也。父子不同席，若父喜命坐則坐，亦不可拘泥。」

問存神。曰：「如『舜選於衆，舉皋陶，不仁者遠』，便是神。何也？蓋舜所存，特

舉一皋陶耳，而不仁者便遠。此處不可測度，這般神，非舜至明不能知，非舜至公不能行。《易》曰：『鼓舞之謂神。』舜提起一個皋陶，便是鼓舞之具。千百年之遠，千萬人之衆，皆沒他這個手段，非神而何？」

問「反身而誠」之樂。曰：「『萬物皆備於我』，反身有欠闕處，心自不安，怎生得樂？如今日行一事，接一人，稍有不足，雖睡也不寧，必反求諸身，物物各得其所，內省不疚，何樂如之！這樣工夫，非一蹴可到，誠能恕上做將去，久可到此地位。雖夫子『樂在其中』，顏子『不改其樂』，亦將『反身而誠』始得。」

先生謂大器曰：「汝與曹、汪二生同飲食，舉盃起亦須不忘道理。『君子無終食之間違仁』，正謂此。」

江陰一人說劉大尹欠明敏。先生曰：

「劉尹，某所取士也。作《書經》意甚好，某意他日必能恤民，是以取之。作守令要其政悶悶者，不專在明敏。若重厚安閑而民不擾，自好。」

一生以「正學」名語錄，來呈。先生曰：「不可。他人見之，汝學正，我學固不正邪？張子作《砭愚》、《訂頑》，伊川曰：『是起爭端。』改爲《東銘》、《西銘》。」遂與改「鷲峰東所語錄」云。

大器問：「不務科目如何？」曰：「言辭如孟子，德行如閔子，就無科目亦何妨？自有無窮之樂。」

中秋夜侍飲畢，大器行階下。先生仰視，曰：「好個明月！昔日有絕句云：『江城此夜月初圓，照透窗紗人未眠。好約東鄰同玩賞，四無雲霧止青天。』」後人求草書者，常書此以答。

先生因諸生失容者，曰：「『居處恭』，性命就在中間。」朝曰：「宋獻可來訪，與說道理，忘却酷暑。」先生曰：「收斂身心之功如此。」

鄭若曾問：「人莫不飲食，鮮能知味者何？」先生曰：「飲食知味處便是道，人各且思之。」大器對：「不以飢渴害之。」曰：「然。」適茶至，鄭讓汪威，先生曰：「此便是知味處，汝要易見道，莫顯於此。」鄭曰：「如此何謂知味？」曰：「威長，汝遜之故也。不如此，只是飲茶而已。汝資質暗合，分明是道。如左袂長右袂短，便不是。今學者寬衣大帶，裝成堂堂樣子，與道不相干。且聖人『顧視天之明命』，^①滿目皆是道理，鳶飛魚躍，活潑潑地。」大器問：「開目便錯了，何

①「視」，乾隆本及《禮記·大學》作「覬」。

謂？」先生曰：「『非禮勿視』云云。」又問：「『致曲』心粗，只是心不存否？」先生曰：「然必以集義爲事，自是勿忘。譬飲茶時如此，不飲茶時亦勿忘，此謂『戒慎』。講着就此下手做去，有着落，有持循。」

鄭若曾問動靜。先生曰：「動靜以時而言，亦以事而言。靜字不是死的，方『戒慎』便是動矣。獨則耳聞不得，目見不得，又無形容可狀，當屬己，若人不消說了。『慎獨』無有作好作惡，無纖毫私意便是。某常講，『致曲』即是『慎獨』。子思推原學問大根本在『慎獨』，故『致中和』便能『位育天地萬物』，原同一氣來歷。聖人自有『中和』，學者必先『慎獨』而後有此。」

問：「『費隱』分體用否？」先生曰：「此體用分不得。指門腔是體，爲人出入是用；燈能照滿室是用，光是體。此極言君子

之道大也。先舉衆人與天地聖人而言，後又舉盈天地間飛潛動植而言，皆是道也。」「自何處做起？」「造端乎夫婦耳。能乎此，便與天地萬物爲參伍。」

問「誠之不可掩如此夫」。曰：「此如孔子曰『丘之禱久矣』一般。『孝弟之至，通乎神明』，故實理得於心，發言中節，周旋中禮，可以質鬼神，可以並日月，可以格祖考。夫何故？己心元與鬼神日月祖考一氣也。」

大器曰：「諸生聽講後皆鼓舞，喜其有得。」先生曰：「省得就此下手，着力做去，進退不已，日入於高明。勿但喜其有得，而又失也。」

學者欲觀天文，先生曰：「何必然？當切問近思。曾見尹和靖詩云：『能言未是難，行得始爲難。』須是真男子，方能無厚

顏。」與某意正合。只要力行，若尹子又何嘗講天文耶？雖然，古亦有觀天文者矣，如伏羲仰觀象於天，必近取諸身，如此觀天文却不妨。」先生看薦尹先生章疏，嘆曰：「一個布衣如此，只是積誠所至。」大器曰：「尹先生讀參也魯，叉手起曰：『某也得魯字力。』」曰：「尹氏之於程門，猶聖門之得曾氏也。故學者雖魯不妨，只要立志耳。」

先生謂大器曰：「彥明語錄皆是行事之實，上蔡論天地論鬼神雖精，亦頗遠。惟中間說『惺惺法』，別後去一矜字甚好，與尹氏似也。看前人言語，亦要揀擇。」

問堯舜「於變」、「風動」。曰：「堯舜一心只是愛民。自家茅茨土階，投珠抵璧，禁作漆器。故堯舜之世，錦綉玉帛無所用，是以『於變時雍』，『四方風動』可愛。吾人安得見唐虞這個美風俗？天下之大不可見，

且須使一家風俗之美，當自家一身做起，只要自處得淡薄些，長老處厚些，兄弟處厚些，積誠久自感化。」

何叔防問南北士習不同。先生曰：「勿論南北。南方如濂溪、南軒、延平、晦菴諸賢輩出。當時有偽學之禁，朱子在朝只四十七日，周子終於小官。天下風俗至此，豈可論南北耶？」

城又問：「今學者亦多惡人講學。」先生笑曰：「汝亦爲人所惡乎？足見汝學問進處，是拔乎流俗矣。不然，則一個身心不知安泊何處。孔子曰：『不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。』」大器又問：「見惡於同門友何如？」先生曰：「求結金蘭之契方可，爲友所惡，則無所容也。」

問：「『躍如』、『卓爾』相似否？」曰：「亦相似。此隨時變易，無私心方見的。」叔

防曰：「亦難見。」曰：「不知汝有多少念頭也，故難。某今如衣服爲身謀者亦忘了，只當官或不能盡職，恐言差恐行差則有之，故嘗略窺見景象耳。如馬伯循先生便省得，某見輒不及。穆伯潛先生曰：『馬伯循甚可愛。』」

鄭若曾曰：「做工當自不動而敬始，爲第一着。」大器以爲意甚好，恐初學遽難。先生曰：「若做得去，甚好。」鄭曰：「慎獨不能造聖賢，是落第二着了。」先生曰：「此却迂闊，陷於高論矣。」

先生曰：「『夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣。』張子曰：『糟粕煨燼無非教。』孔子曰：『吾無行而不與二三子，是丘也。』皆是一意也。」

問財成天地之道，輔相天地之宜。先生曰：「只是因時制宜耳。如元朝以貪官污

吏而亂，我太祖遇劉伯溫、徐達輩，誅殺貪污以致治。如漢高時，民遭干戈瘡痍，至文帝遇周勃，便生養安息。故曰『地天交，泰。』後以財成天地輔相」云。

先生問諸生曰：「汝輩在此，衣服飲食須要儉省，積久後便得其父兄懽心，就是問學也。」又曰：「禹無間然三事，人若做得這三事，便是大禹了。」大器曰：「自古聖賢須從這裏過，觀孟子論天降大任於是人，尤可見。」

先生曰：「《尹和靖文集》汝看過否？」大器曰：「亦曾看過。若定夫輩，後來多流於禪。」曰：「然。故伊川言：『某死而不失其正者，惟尹彥明焉。』且自涪歸，嘆學者多從佛學，故孔子曰：『得見有恒者，斯可矣。』」

先生曰：「樊少南甚明爽。」有座客曰：

「某人劾某人，某人今果去矣，某人方好了也。」先生曰：「從前面已自好也。」座客又辯。少南曰：「先生言自明白。」大器曰：「省得人說話甚難。」良佐曰：「此來方會得先生說話。在孔門，惟顏子『於吾言無所不悅』，『語之不惰』，故『與回言終日』。若子貢省不得，則曰：『夫子不言，小子何述？』子夏省得過，方肯篤信聖人。」先生曰：「這却不可如此比擬。」又問：「《論語》一書，近來甚喜看。」曰：「當意外看，未有知而不好而不樂。如十九篇是言之一貫，《鄉黨》一篇是行之一貫。即『衣前後，檐如也』，中間多少道理！是以孟子學之，左右逢其原。」

先生謂汪威曰：「大器在柳灣，不似今自家說得話。」^①人只要好學。程子曰：「不見意趣，必不樂學。」若擴充去，還大着

遠着，充塞天地之間亦在此。」汪威曰：「大器與人能因事規戒，又且善道之。」先生曰：「大器能以直言規人，汝能受大器之直言，皆可謂庶幾乎。」

應德問：「《月令》甚瑣碎，不可看。」希古說：「歷歷可行。」先生曰：「還應德說是。只如《尚書》『撫於五辰，庶績其凝』便好，若十二月便難行。又如劉向云某事應、某事失，反使人君不信。」

大器問：「功名富貴，寔是一途？」先生曰：「古之功名，為天地立心，為生民立命，為萬世開太平，轉乾旋坤，繼往開來。今之功名，富貴之標的也。」

先生謂程爵曰：「功名得之不得，有命。」爵曰：「儘安命，只恐父母心不喜。」先

①「今」下，乾隆本、四庫本、嘉慶本有「日」字。

生曰：「固然，父母望子中舉甚切。若中了，爲官不好，父母亦不安。且父母豈不欲子爲聖爲賢？其望子之心，儘無窮盡矣。人子却又不肯體此。」

呂時耀問：「平日曉得『戒慎』、『恐懼』，臨事對物，畢竟引之而去者何？」先生曰：「還是工夫不熟。程子曰：『爲氣所勝，習所奪，只可責志。』」又問范文正公爲人清苦。先生曰：「甚好襟懷，做秀才時便先天下之憂而憂。若士志於道而耻惡衣惡食，不甘清苦，便不可與入道。莊子曰『嗜欲深者天機淺』，說得好。」問：「人心不公，其故安在？」曰：「勿以喜怒爲愛憎，勿以同異爲賢愚。須克去己私，方得長進。」

問人多惡聞過。先生曰：「仲由喜聞過，爲百世師。湯『改過不吝』。周子曰：『人大不幸不聞過。』昔簡子之臣尹綽、赦

厥，簡子曰：『厥愛我，諫我必不於衆人中；綽也不愛我，諫我必於疑衆人中。』^①尹曰：『厥也愛君之過，不愛君之醜也。』孔子曰：『君子哉尹綽！面訾不面譽也。』此可以觀聖賢之別。」

有一相當國，其弟過陝西，與對山曰：「某迴京與家兄說，薦舉起用。」對山笑曰：「某豈是在某人手裏取功名的人？」先生曰：「此亦可謂慷慨之士。」或曰：「但欠中道耳。」曰：「士但有此氣象在，亦脫俗，怎能勾便中庸也？」

問：「程子曰：『學者全要識時，若不識時，不足以言學。』」先生曰：「這幾句說得純粹。」又問「顏子陋巷自樂，以有孔子在焉」，曰：「這幾句似覺爭差，將顏子忘世非

① 「疑」，疑衍，四庫本無此字。

仁乎？」

大器問：「今有女家父將喪，男之父母即使子迎女過門，又欲子完親，如何？」先生曰：「禮：女在途，而女之父母死，則女反。若女過門，母死，不復反。今女父母將喪，迎嫁皆非禮，而況於完親乎？」

先生見林穎氣象從容，指謂大器曰：「人動靜從容，言語安詳，不惟天理合當如此，且起觀者敬愛，就是學問也。學者不可無此氣象，但須要先有諸中耳。」

先生謂克諧曰：「近與學者論『致曲』，凡事致其委曲，纖悉合當處纔是工夫，無處無之也。」欽夔曰：「『誠形著明』、『動變化』與『定靜安慮』如何？」先生曰：「『定靜安慮』主在己言，『動變化』却及乎人物而言。」曰：「『動變化』，其在『慮』之後乎？」先生曰：「然。」曰：「『致曲』工夫，權變俱在

耶？」先生曰：「未可先便說權，然權亦在其中。」曰：「『誠明』就為盡頭？」曰：「『致曲』工夫就便是『明誠』盡頭。」

夔問：「忿懣、恐懼、憂患三者，其情若同，而好樂一焉，何也？」先生曰：「三者亦不同。恐懼在事變倉卒之臨，憂患在平時雜念之起，忿懣則程子所謂人情易發而難制者惟怒為甚。蓋與好樂本四件也。」又問：「忘怒觀理，理有是非，非則已矣。是亦當發乎？」曰：「理當怒而不發，非是也。」又問：「怒雖當發，若能觀理則氣亦平，而分數不至太過乎？」曰：「然。」

夔問：「《象山文集》看來多鶻突。」先生曰：「自是高明的人。」曰：「《荆公祠堂記》論荆公亦甚纖悉，言荆公志節必為孔孟，勳績必為伊周，惜哉！公之學足以負斯志，而不足以遂斯志；敝斯義，而不足以究斯義

也。而元祐諸臣或謂變其所守，或謂乖其所學，是尚得爲知公者哉？故上不足以取信於裕陵，下不足以解公之惑，反以固其私而成其意也。」先生曰：「做荆公文字，只好論荆公得失。元祐諸臣排學，是非自合於司馬君實諸公文字上見之。且荆公志雖高邁，節雖廉潔，然必爲孔孟，則何可得？蓋其所學實非孔子之學。若荆公無意、必、固、我，安肯必變新法？至若伊周勲績，又全然無矣，亂天下、亡宋室則有之。象山此記却偏。」

有一生買得《唐百家詩》，問於克諧。克諧曰：「不暇看也。」先生曰：「不惟不暇看，亦不必看。唐詩題目多不正大，且煅字煉句夸多鬬美，無益於身心。一家詩已害事，況百家詩乎？」

有一生之先人亡二十餘年矣，一日來

求墓志。先生曰：「當着墨黻淡衣服，不然只是不能致曲。昔將軍文子之喪，既除喪而後越人來弔。主人深衣練冠，待於廟，垂涕洟。子游觀之，曰：『將軍文子之子，其庶幾乎！』亡於禮者之禮也，其動也中。」

張其怡問：「吳草廬今去了血食如何？」先生曰：「他是宋進士，又仕元朝，又無建立，去之亦可。」其怡曰：「生於其地，不得不仕。」曰：「此則許魯齋是也。吳本生在江南，其初猶未爲元所屬。」

時耀問：「收『放心』在何處？」先生曰：「須於放的處去收，則不遠而復矣。」

大器問：「龜山語錄不如上蔡明白。」先生曰：「各有所得處。上蔡行事處多，龜山論講處多，然皆不如尹子之切實。」

大器問：「尹和靖云：《中庸》自『祖述』而下至『無聲無臭』，言孔子之大；《鄉黨》一

篇自始至終，言孔子之小。似過於分別乎？」先生曰：「其實分不得，不知其大者皆小也，其小者皆大也。」

先生嘆爲學之難，曰：「朱光庭在宋朝，出入恭敬，蘇東坡常戲與人言曰：『何日打破這個敬字。』」^①程氏之學不行，蘇氏梃之也。^②蘇負文章，又有時名，其設心如此。」

林子仁之叔父待子仁如子，既喪矣，子仁甚哀戚，欲重禮報之。問於諸名公，諸名公曰：「先王有定制，無如之何。」一日服吉衣來見，謂已過一月假也。先生曰：「當去此衣，制齊衰以盡情。」子仁遂行之。

揚州有五士謁先生，中間一斬衰者，問太極剛柔。先生曰：「太極剛柔只在目前，不是高遠的。如居喪未葬讀《喪禮》，既葬讀《祭禮》，便是太極剛柔。如此講求，方不涉於虛無。」後其人杜門守禮以終喪。

先生謂大器曰：「千慮萬思不如一靜，千變萬化只在一心。」大器曰：「靜，無欲之謂；心，如谷種之謂。」又曰：「心上起經綸如何？」先生曰：「那經綸固是心上起，但看怎生樣起。」又問，曰：「就在谷種上生起。」

「谷種焉能生？」曰：「仁而已。」

先生觀我太祖作《閱江樓記》，嘆曰：「信非詞臣所能及。且停止閱江工作，而曰無一人來諫，真聖人也，當時諸臣萬倍不及矣。試想像是何等胸襟，是何等創造！」

諸友贈王朝二卷，請書大字。先生乃一書「朋友切偲」，一書「言而有信」，且曰：「不但行之者如此，送之者亦當如此。」當時諸生俱惕然。

① 「字」，原作「子」，今據乾隆本改。

② 「梃」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「厄」。

先生講「不虐無告，不廢困窮」。大器曰：「昔聞先王之教，加敬於瞎子方是學，此心隨處發見。在南京或泣途者，與之以錢；在蕪湖或夜乞者，與之以飯。若錢與飯或時不便，則此情若過不去一般。却憶昔日未聞教時，遇此樣人似全不相干涉。」先生曰：「甚好。知皆擴而充之，若火之始然。但不止敬此等瞎子也，凡無告無勢者皆瞎子也。」

希古曰：「程子說邵子苦心如何？」先生曰：「孔子『發憤忘食』，又曰『終日不食，終夜不寢』，不知如何景象？」希古曰：「聖人未必是如此，蓋謙辭耳。」曰：「最不會說謊的是孔子。且伏羲上古聖人，仰觀俯察。顏子是一個大賢，鑽堅仰高，瞻前忽後。楊子說顏苦孔之卓，何等苦心！今人都要捷徑求自在去了，是以不能入聖。」

問：「禮樂可分否？」先生曰：「不可分。禮樂乃行道的器物，道不過五倫，惟禮樂能舉之。如有一顯官，每朝高聲問安，父母方寢，心不安。是一於禮而失其和。敝處有一秀才，父子嘻嘻，甚是嘲戲，是失其禮而一於和。禮勝則離，樂勝則流。如司馬溫公事父兄，因寒問：『衣得無薄乎？』隨時致問，不驚人駭俗，藹然可愛。《易》曰：『中孚，豚魚，吉。』」何城問：「後世君臣，但見其禮而不見其和，和復可行否？」先生曰：「只『遇主於巷』，『納約自牖』，『信而後諫』，便是和的意。」

先生謂諸生曰：「『我欲仁，斯仁至矣。』」今講學甚高遠，某與諸生相約，從下學做起，要隨處見道理。事父母這道理，待兄弟妻子這道理，待奴僕這道理，可以質鬼神，可以對日月，可以開來學，皆自切實處做

來。」大器曰：「夫仁亦在熟之而已。」曰：「然。」

先生嘆世之學者曰：「人真實爲舉業陷溺久矣。講書只求分截，不求義理，乃利心害之。須要將舊所填塞的盡掃去了，又換一個心腸方可。」

何掌科說刑部有一婦人與小叔通，此婦人夫喪了，止有一子。婦人又與他人通，嫁之他人，後又出之。婦人歸，小叔遂收之爲妻。其一子耻之，乃殺小叔。刑部問以殺期親尊長死罪，大理評不當死。刑部曰「律無該載」，請旨。先生曰：「律有上下，比附《春秋》。梁人有繼母殺其父者，而其子殺之。有司欲當以大逆，孔季彥曰：『文姜與弑魯桓，《春秋》去其姜氏，《傳》謂「絕不爲親」。即凡人耳，方諸古義，宜以非司寇而擅殺當之，不得以逆論。』茲叔與嫂姦，是

無人倫。弟無其兄，姪可無其叔矣，其殺之不當死罪。」

問：「爲政之難，何故？」曰：「只是巨室梗之耳。昔孔子由魯司寇攝行相事，人謗曰：『麋裘而犍，投之無戾。犍之麋裘，投之無郵。』此謠皆因逆了三家左右之心，若民則甚喜，若大旱之望雲霓。二月政成化行，又誦曰：『袞衣章甫，實獲我所。章甫袞衣，惠我無私。』此非有兩聖人也。」

先生嘆曰：「最是異見異聞的人難化，他先有一說橫於中了。常人雖粗淺，然無所污染，與他講說，倒肯篤信力行。吾輩今日只將與常人說的話，向那異聞異見的人說，不知能轉否？」

問爲學。曰：「只要正己。孔子曰：『上不怨天，下不尤人，知我者其天乎！』若求人知，路頭就狹了。天打那處去尋？只

在得人，得人就是得天。《書》曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」學者未省，曰：「本之一心，驗之一身，施之宗族，推之鄉黨，然後達諸政事，無往不可。凡事要仁有餘而義不足，則人無不得者。」

先生謂諸生曰：「天下多少英俊，他自家不肯爲聖爲賢，他若看別人爲聖爲賢，^①或偶見有不是處，便識得，輒譏笑。故君子之學，^②須是誠意，又要恒其德，使在近朋友信之，在下鄉黨信之，又要賢者稱之。不然，又是同流合污。」

諸生私揀《論語》緊要處質問，先生曰：「《論語》書處處皆義理精微，不知諸生以何者爲緊要，以何者不緊要？」

有尊官說一舉人欲拜門下，甚好詞賦，曰：「此人好資質却爲此學，可謂『係小子失丈夫』。」尊官亦因之愕然。

陳世瞻與大器進見，先生曰：「某連日多事。」世瞻曰：「皆道之所在。」先生笑曰：「但須要一言一行一事一物皆常看見此道在，不可既退放在背後，做兩件事也。孔子曰：『造次必於是，顛沛必於是。』」及送過屏風，又叮嚀曰：「可當一件事行，便是得了路頭也。」

先生謂大器曰：「人安能如顏子、閔子、子路挺然獨立於世，其德行卓然照耀千古。如閔子則曰：『如有復我者，則吾必在汶上矣。』若別人，便纏繞解不去。」

陳世瞻問：「欲使南北一樣士習，可能否？」先生曰：「南海有聖人出焉，此心此理同；北海有聖人出焉，此心此理同。所不同

① 下「爲」，原作「君」，今據乾隆本改。

② 「君」，原脫，今據乾隆本補。

者，特風氣山川隔着耳。學者不可以其隔處自限也，思慎不見夫子以中和變南北之強乎？」

希古問：「剛好？柔好？」先生曰：「剛好。孔子以爲未見。」曰：「內剛外柔如何？」曰：「還內外剛好。若內剛外柔，只是爲保身家常法，論學還不是。」

應德問：「文章定不得人？」先生曰：「爲學的終不同，有這般意向，臨文時輒一露。」

先生謂諸生曰：「須解去舊習，方可下手做得工夫。人資質稟得不甚純粹，又爲習俗所薰染。原本或既不好，外面乘所感的只管受了，如何進道？如佛家『受、想、行、識』一般，渠亦且在此用功。」

涇野子內篇卷之九終

涇野子內篇卷之十

鷺峰東所語第十五

門人進賢章詔錄

章詔問：「嘗與朋友講論，國家有三大患：一邊方之害，二宦官之禍，三閘河運道之苦。」先生曰：「是固然，所謂大患者尚不在此。」詔三請，答曰：「當今大患，只是士習不正耳。蓋天下國家所恃以治安者惟人才，若士習不正，則其患何可勝言！」自是屢言及此，蓋深探其本也。

先生謂詔曰：「古之聖人，只是虚心取善。如堯則稽衆舍己，舜則好問好察，大禹

聞善則拜，孔子好古敏求。且以舜之聖知何如也，歷山、雷澤、河濱之人，其微賤又何如也。舜與之群居並處，而其人之有善，尤樂取之，未嘗自以爲聖，亦初不見其人之微且賤也。則舜之心廣大何如哉！厥後，孔門獨有取於子賤爲君子，以其能尊賢取友以成其德也。既宰單父，猶師事賢於己者有五人，用成不下堂之治。孔子嘆之曰：『堯舜聽天下，務求賢以自輔。惜乎！不齊之所治者小也。』若子貢，則夫子但許其『器』，固未至於不器之君子矣。他日，夫子謂其日損，則好與不賢者處也。子賤其可法乎！」

問爲學難。曰：「學者切要工夫只在克己。克己之要，須自家密察。此心一有偏處即力制之，務有以通天下之志，故曰『一日克己復禮，天下歸仁』。」

詔問：「講良知者如何？」先生曰：「聖人教人，每因人變化。如顏淵問仁，夫子告以『克己復禮』；仲弓則告以敬、恕；樊遲則告以『居處恭，執事敬，與人忠』。蓋隨人之資質學力所到而進之，未嘗規規於一方也。世之儒者誨人，往往不論其資稟造詣，刻數字以必人之從，不亦偏乎？」

問：「今學者論舉業德業爲二，可乎？」先生曰：「舉業中即寓德業。試觀所讀經書，及應舉三場文字，何者非聖賢精切之蘊，仁義道德之言？試以是體驗而躬行之，至終其身不易，德業在是矣。」

詔每以先生常言「學者甘貧改過」從事，頗有功，曰：「然。能甘貧，則凡一切浮雲外物，舉不足爲累矣。能改過，則可以日新而進於善矣。大抵過失亦多生於不能安貧中來。貧而能安，過亦可少，觀於顏子可

見矣。雖以成湯之聖，而猶曰『改過不吝』。秦穆公霸者之君耳，其伐鄭歸而悔過，自誓之言乃列於《書》之終篇，與帝王並稱也。過只不宜頻復，貴於速改。」

學者問：「天下事事物物俱要理會過，可乎？」曰：「一事不知，儒者之耻。如禮樂、制度、錢穀、甲兵、獄訟之類，皆當究心，庶幾他日可以應用。至於各年通報，諸臣條陳政務，亦各有善處，可覽記之。但不可驚其心，驚其心則本心之仁已亡所。多識者猶口耳也，亦不足以應務。」

語莆田林賢曰：「學者人倫日用、冠婚祭射之禮尚未能行，却輒言論高遠。且爲學當有轉移活法，若說只閉門澄心便了了，天下事，恐未必能了也。」

或問朋友講論多不相入。先生曰：「須要心氣和平，使人聽服。不然，則至爭辯面

頸發赤，雖講之善亦是不善也，所謂學安在哉？」

先生語基學曰：「朱子平生只以『正心誠意』四字告君，格心之學，誠不出此。但執定此法，恐人君資稟學力有所不逮，便生扞格。要當有人手處，或隨其偏處救之，或就其明處通之，方是心意活動。」

基學論日月明，學者只惟學其明處，不必學其照處。先生曰：「何不學天？日月亦天之運用者耳。苟爲雲霧所障，則明掩矣。若天地，日月、風雲、雷霆、霜霧，皆所馳使運行者也。」

問講學。曰：「切不可執泥己說。如此等人，則雖有善言，執而不悟，人亦不告之矣。學者須去此病，使聽得四方九州之言，始於己有聞善之益。不然，則聞見狹，而遺乎善者多矣，惡在其爲學？」

問致良知。先生曰：「陽明本孟子『良知』之說，提掇教人，非不警切。但孟子便兼『良能』言之，且人之知行自有先後，必先知而後行，不可一偏。傳說曰：『非知之艱，行之惟艱。』聖賢亦未嘗即以知爲行也。^①縱是周子教人曰靜曰誠，程子教人曰敬，張子以禮教人。諸賢之言非不善也，但亦各執其一端。且如言靜，則人性偏於靜者，須別求一個道理。曰誠曰敬固學之要，但未至於誠敬，尤當有人手處。如夫子《魯論》之首，便只曰『學而時習』，言學則皆在其中矣。」詔曰：「此可見聖人之言約以弘，辟之於天。諸子則或言日月，或言星辰，或言風雲霜露，各指其一者言之。若聖人則言天，而凡麗於天者，舉在其中矣。然言天之道

① 「知」，原作「質」，今據乾隆本改。

『於穆不已』，君子之學當『自强不息』，此希天之道也。若是則前所謂靜、所謂誠、所謂敬與禮者，一以貫之矣。詔鄙見如斯，未知可否？」曰：「然。」

先生曰：「今日諸生相聚，皆四海九州之人。一旦於此講學，非意氣之孚不能若此。講論道理，乃天下公共之理，若有未善，當極其辯論，以求其是，毋吾以也。」

問聖賢教人之方。曰：「《大學》乃是立定規矩條目，使人有所持循。《論語》則多因門人弟子問答，及君臣相與之言，各就其資稟造詣，與夫人之病痛處言。《語》、《孟》不必同於《中庸》，《中庸》不必同於《語》、《孟》。拘拘執一者非也。」

「論格物致知，世之儒者辯論，莫太高遠乎？」先生謂：「若事事物物皆要窮盡，何時可了？故謂只一坐立之間，便可格物。」

何也？蓋坐時須要格坐之理，『如尸』是也；立時須要格立之理，『如齋』是也。凡類此者皆是。如是，則知可致而意可誠矣。」又曰：「先就身心所到事物所至者格，久便自熟。或以格爲量度，亦是。」

先生曰：「『子見齊衰者與瞽者』，甚敬之。至與『冕衣裳者』，施敬一等。緬想其心，堯之『不侮鰥寡』，舜之『不虐無告』，文之『惠鮮鰥寡』，^①其揆一也。所謂老安少懷者，即此氣象。學者果能視尊貴與鰥寡者無異，則其心即前聖之心，蓋自至公至仁處得之也。」

先生謂諸生曰：「學者只隱顯窮達始終不變方好。今之人，對顯明廣衆之前一人焉，閒居獨處之時又一人焉；對富貴又一人

①「鮮」，原作「解」，今據乾隆本改。

焉，貧賤又一人焉。眼底交遊所不變者，惟何粹夫乎！故嘗贈以是言，學者須知此意。」

問讀書作文。先生曰：「學者雖讀盡天下之書，有高天下之文，使不能體驗見之躬行，於身心何益？於世道何補？故學者不貴於文藝，當涵養本原，脩其德業，其文學自著矣。」

先生謂詔曰：「學者須盡知天下之事，通得天下之情。如在一鄉，須使一鄉之人可化。縱是愚夫愚婦，亦可與之相接說得話。不見舜之耕歷山，漁雷澤，陶河濱，人皆親之化之，何故？」

問《儀禮》。曰：「此先王經世之書，廢於後世久矣，學者不可不講而習之。如《冠》、《婚》、《祭》、《射》等篇，既講究之，尤當習演其事。非惟檢束身心，宛然可復見

先王時景象。」故嘗語學者當先學禮。

問：「顏子簞食瓢飲，在陋巷，不改其樂，如父母何？」曰：「當時顏子父母在，必能諭之於道。不然，則以簞瓢奉親而親或不悅，則顏子雖欲樂，得乎？以是知求手舞足蹈之樂有處也。先儒謂周茂叔令程子尋顏子之樂處，所樂何事，伊川只答：『或人云，若說有道可樂，便不是顏子。』此語極好。夫顏子心胸何等宏大，何等洒樂，視世之富貴、貧賤、利害、夭壽，舉無足以動其中者，此誠見大心泰，無不足也。顏之樂處，正在於此。」

問顏子之學。曰：「天資極高，不易學。學者且當學曾子，曾子以篤實之資，動皆守禮，學之有所依據。如《禮記》所問與夫子論孝等篇，皆其隨事精察而自有得，一日三省，尤見切實之學。故夫子之一貫，亦因學

有所得而語之，其餘門弟子不能及也。故曰曾氏之傳，獨得其宗。世之儒者，不問學者之資稟，而概以聖人一貫、上達之理告之，則是誣之而已矣。」

問逝者如斯。曰：「程子謂『有天德便可語王道，其要只在謹獨』，此義極精。蓋人心本與天地相通，如《西銘》所云者。苟其心少有私意扞隔，把天理間斷了，便是不能『謹獨』，與天地之化往而不息者異矣，何有乎天德？則王道安從而行？故惟聖人之心至誠無息。」

詔問：「程子嘗言，學者須大其心。辟如爲九層之臺，須大做脚方得。先生於《抄釋》曰：『人須思如何能大其心。』詔以爲欲大其心，莫先於克己。」先生問：「如何爲克己？」詔曰：「人之心本自廣大，但爲私意蔽之，則狹小矣。故學者之心一有偏私，即務

克去，庶以復其廣大之體，如何？」先生曰：「固是，必如曾子之弘毅，《西銘》所謂『民胞物與』始得。且如『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼』，人雖或力量不逮，却不可無是心。如張子見皇子生則喜，見餓孍則戚的心方好。然此心安從生？」詔未及對，他日又問，曰：「只是預養仁心，自無己之可克矣。」

先生曰：「灑掃應對雖下學事，然《詩》曰：『灑掃廷內，維民之章。』程子曰：『從灑掃應對與精義入神貫通，只一理。』又曰：『是其然，必有所以然。』辟則子貢答太宰，言夫子之聖，『又多能也』，則以多能爲聖之外事，固非太宰之意矣。至夫子乃謂『君子多乎哉？不多也』，言不是多，皆性分中事，則多能又不在聖之外矣。又乾坤之理，何其廣大，夫子繫《易》，乃比於門戶闔闢之

間。可見道理至近切，不必遠求。闔闢只是動靜，甚易簡。斯可見灑掃應對、精義入神無二也。」

問治六經。先生曰：「此皆聖賢精義妙道所在，學者非徒以資辯博也。蓋聖賢前言往行，固有後學心思所不及，躬行所不到者，誦其言，將以廣其知識，增益其所不能也。」

問王道。曰：「只當以養民爲先。如《孟子》五畝宅，百畝田，『雞豚狗彘之畜，無失其時』，使『老者衣帛食肉，黎民不飢不寒』，然後『謹庠序之教，申孝弟之義』。此正是王道之大，爲治切要，誠不出此。後世敷陳王道者，雖千萬言而不足，不知其要安在。」

問：「舜有臣五人而天下治。夫舜在當時止用五人，遂幹盡天下之事，而成『於

變』、『風動』之休。後世用數千百人，中間豈無豪傑？而天下治卒不古若，何也？」先生曰：「五人之德固不可尚，而其心至公無私，其賢能彼此相讓，略無一毫嫌忌間隔之私。而舜又以至聖之德臨之，五人之用各當其才，而五人之所舉而用者，又皆五人之才，君臣上下同一公心耳。」詔因嘆曰：「此隆古何等氣象！後世人各一心，有賢能者多爲人所妬嫉。且才者非所用，用者非其才，舉措失宜，勸懲無所於用。況君臣情隔，上下道睽，如何可復三代之治？」

「《大學》『絜矩』，不必拘拘以《傳》中次第言之，便當如身任天下之貴，^①欲行『絜矩』，必先理財，使民生得遂。欲理財以養民，須要用人；欲用得其人，須公好惡。公

① 「貴」，四庫本作「責」。

好惡則善人在位，不肖者屏去。舉賢必先，退不善必遠。如是，庶善惡知所勸戒。若求大道得失之幾，則惟在於忠信驕泰而已。」

諸友侍坐，因論及天下之事。詔問：

「曰方今民窮財屈，有憂世之志者，當何所先？」先生曰：「莫先於講學。」何謂也？」

曰：「且如此數人者，講學既明，果能同心同德，他日措以致治無難也？」詔曰：「學者必心術明，學術正，得行其志，則以幹天下之治而濟天下之民，誠有推之而自裕者。」先生曰：「然。」

問：「今天下守令多不愛民者何？」先生曰：「守令於民最親，苟得其人，則民生自遂。守令欲行仁政，則惟在克己，在知言。不能克己則心又偏私，不能知言則言之是非得失無以辨，不免爲下人蔽惑，奸人欺

罔，其弊何可勝言！宋室當天下甫定之時，則藩鎮之爲禍，在所當懲。若高宗時，土地爲金人侵削甚矣，故李剛上疏，令臣下能復一邑者與之邑，復一郡者與之郡。雖亦藩鎮之意，正所以強宋也。此誠謀國之大權，惜奸邪汪、黃沮之不行，爲可恨耳，豈惟守令要克己知言乎？」

詔嘗怒一惡人，先生聞之，戒曰：「學者要當以涵養德性爲本，暴怒切不可輕發。若恣性直行，動與物忤，中間便生多少怨尤。此等人固可惡，以吾儒何所不容？何足與較！夫『我則不暇』於此矣。故曰『有所忿懣，則不得其正』，所以學者治情爲難。若事雖是義，君子固以爲質了，尤當禮以行之，孫以出之。若徒以爲義而徑情直行，便少禮行，孫出工夫。故君子於事至言前，必詳審斟酌而後行之，庶幾無悔。」詔即自痛

悔，因思往日惡惡太甚，偏於剛隘，適招怨尤，無益也。書以自警。

詔問：「處宗族有不善者如何？」先生曰：「若可化則以禮義諭之，使之自悟；如不可化，亦當委曲容之可也。故門內之人，寧使恩掩義。」

問著龜卜筮之事。曰：「龜卜則用三人，故曰『三人占，則從兩人之言』，必其人心至公無私。公則明，明則自能察其休咎。苟心非虛明，何以知之？若著則全要誠意感格，方可揲。故龜所以教人心之公，著所以教人心之誠，非規規於卜筮也。其實公則無不誠，誠則無不公。」

唐虞之世，刑官只是皋陶，爲之明五刑，以弼五教而已。豈似後世刑官，以爲極大極重之事。又或逞其智術，有能斷一訟得一情則喜。甚至煽威恣虐，歲煅月煉，略

無哀矜憫恤之意。彼安知刑之本只在斯民生養之遂，教化之敷。誠使之各遂其生而知禮義，則刑自然省矣。」

戴時化問：「鳶飛魚躍，活潑潑地，謂學者體此，當『必有事焉』。」詔曰：「若此心常存，則道體常在目前。故程子謂『其要只在謹獨』，正是此意。」先生聞之，曰：「爾兩人如此講論，却見用功切實。」

論《書》「敷奏以言，明試以功」。「言即其所陳之事，如闢土地，治田野，養老尊賢等是也。乃因其言之善而明考其功，謂『詢事考言』，『聽言觀行』是也。若是，則自無所毀譽。世至春秋，毀譽不公，時君莫辨。惟齊威王烹阿大夫，封即墨，誅賞嚴明。齊國大治，可謂善矣。後至西漢，猶有成周遺風，故多循良之吏。如黃霸守潁川八年，致鳳凰、神爵之祥；魯恭宰中牟，能致三異即

是。而擬之古昔，鳥獸之巢可俯而窺者，亦爲庶幾。此前古何等氣象！諸生正宜將此想象體貼，如居一鄉，則必化一鄉之俗。他日治一邑一郡，則必有此意方好，庶不負今日所講矣。」

詔因辭謝久庵公，與講論陽明之學。公謂：「朱子之道學，豈後學所取輕議？但試舉一二言之，其性質亦似太偏。昔唐仲友爲台州太守，陳同父同知台州，二人各競才能，甚不相協。時仲友爲其母，與弟婦同居官舍。晦翁爲浙東提舉，出按台州，陳同父遂誣仲友以帷薄不修之事。晦翁未察，遂劾仲友。王淮爲之奏辨，晦翁又劾王淮。後仲友亦以帷薄不修之事誣論晦翁。互相訐奏，豈不是太偏乎？」詔聞此言，歸而問於先生，先生曰：「訐奏事信有之，但仲友雖負才名，終是小人，安得以此誣毀朱子？」

是非毀譽，初豈足憑，久之便自明白。朱先生劾仲友事見《台寓錄》，仲友誣朱先生事見仲友《文集》，可知其是私也。」

壬辰五月九日，詔自北回，謁先生於鷲峰東所。亟詢經歷道途生民休戚，詔對以：「自離張家灣、武清縣，至景州安陵地方，餓莩盈途，旱蝗蔽天。」先生蹙額顰眉，嘆曰：「誰當以此轉聞於上，以急救此無辜之民？」聞陝西地方旱荒尤甚。」詔曰：「歲凶如此，猶見貴官行舟過用人夫，糜費供億，全無憫惻之心，似未嘗讀書然，不知何也？」先生曰：「蝗旱爲災細，此等爲災大。蝗旱之災，實此等所致也。」

先生語諸生曰：「民生不安，風俗不美，只是學術不正。學術不正，只爲惟見功利壹邊，鮮知道義。所以貴於講學者，又不在言語論說之間，惟在篤行道義，至誠轉移

而已。」

詔問於先生曰：「學者只怕壞了心術。如浮泛之人，雖有文才，無些實用，於世何補？若心端則行確，此等人才出而見用，必有益於蒼生。」先生曰：「然。」

先生每語諸生曰：「若等既以道義相聚，必皆意氣相孚。務以平日之所講者，發揮於言行之間，善相勸，過相規。有一言一行之善，即稱勸之，以厲其志；有一言一行不善，即規正之，以速其改。如是便能興起向道，庶不負此良會。」

先生謂：「西漢人才還是重厚。如周勃恥言人過，丙吉擁立孝宣，至死不伐，故能養成漢家忠厚之風，非後世可及也。」

惟熙問：「克、伐、怨、欲，何以能使之不行？」先生曰：「即程子『明理可以治懼』數語例看，可能也。蓋人之好勝者多由其心

之弗虛，故虛心可以治克；人之自矜者多是爲人，故爲己可以治伐；人之動輒忿怨者只是不知命，故知命可以治怨；人多嗜欲者只是不能見理分明，故明理可以治欲。其究惟在求仁耳。」

或問程朱之學同異。先生曰：「程朱之學皆近孔門，但朱子之著述太多耳。然其躬行亦未嘗一日少怠，當其造詣清苦，亦庶乎原、卜之間矣。」

先生謂：「漢武帝初年無所不好，神仙、征伐、財利、文學，其人各以類而至。惜一仲舒，真儒也，却不好而又斥之。故其治駁雜，幾於大亂耳。」詔問：「西漢之時，去古未遠，何真儒之少，而只一仲舒耶？」先生曰：「只緣未能興學耳。」詔曰：「莫緣秦坑儒之後，加以漢高輕儒嫚罵，是以道學不明於世，故士之知學者益鮮耶？」曰：「亦

其然。」

吳佑問：「思慮紛擾，何以除之？」先生曰：「夫心不妄動之謂靜。若思慮紛擾，是妄動也。只當先知所止，則心自定靜矣。」李宗本曰：「是亦由於不能安貧中來耶？」先生曰：「亦是。若能安貧，則雜念自除。」詔曰：「亦當先安於義命，則能安貧，而思慮自除。」先生曰：「然，安貧即是安義命。」

先生謂明相、宗本：「在監當擇好友，常相與講論善道方好。」二子謂：「朋友中志向亦有不能盡同者。」先生曰：「只虛己下人，誠以待之。如郭林宗之在當時自能化人，若茅容之避雨樹下，孟敏之墮甑不顧，皆林宗感化之人也。蓋以善道語人而人或不信服者，猶是己之誠有未至也，不必責人。」

詔同惟時謁先生，因論：「沈繼祖誣毀朱晦翁以不孝不忠，不能正家等事。然則

詆毀之言，雖聖賢有不免。且如近時有二縉紳，先後任太守，俱有才名。只因不受囑於士夫，而痛懲豪右，遂謗毀大興，一則落職歸，一則自陳養病。嘗見士大夫被求全之毀者十常六七，而縉紳每論及此，往往有不平之嘆，將如之何？」先生曰：「只管行己之道，彼肆謗者將自消矣。是非真偽，久之自白，豈足爲賢者累哉？其他則在執政者公且明耳。執政者公且明也，其謗亦難興乎。」

先生常論：「王道只以養民爲本。後之仕者，却又辦簿書，急催科，理獄訟，善逢迎事上官者爲賢，甚至貪殘，肆無畏忌。乃習成一樣虛套，遮飾哄人。至於養民之事，漠然略不加意。哀哉！斯民如之何不窮且盜也？如今只要不諂諛，不貪錢，不說謊

者，便可以安百姓。」^①

詔問曰：「臯、夔、稷、契何書可讀？其道德事功竟非後世之所能及。後世書愈多，聞見非不廣，無乃人才務末而忘本，故德業愈不逮古歟？」先生曰：「臯、夔、稷、契親受堯舜『精一執中』之傳，聞一善即得一善，見一善即行一善，何等專確！況聖賢傳心之要既親受之，又何用書籍？後世書雖多，看一部即丟過一邊，求其以書中聖賢之言實體而躬行者有幾？況既不得聖賢心法，其所讀者不過口耳記誦而已。聖學不明，士習浮靡，又安望德業如古人耶？」

詔問：「天下之民所賴以爲養者，惟土田，然天下之田畝甚不能均。國初丈量田地，攢造魚鱗冊以均其田稅，庶絕通弊，使小民不致重累。然欲丈量，只在得人，然尤貴於得法。田地既清，他政自舉，不識如

何？」先生曰：「然。近時有蘭州人段紹先者，見任南京兵部職方郎中，先尹河南杞縣，亦嘗如此量之。彼令田戶報實畝數，各四至插標於田中。畫爲數區，每區之中，各註每人之田若干畝數於冊。及親臨其田地，隨他掣簽量之，驗畝任糧，遂得一縣田地清而稅糧均。誠哉！天下事只在得人。」詔又曰：「且尤不可畏其難，以爲不可爲，將使斯民永無安養之日矣。」曰：「然。」

詔問：「陸象山論心不論性，亦以心爲之主宰，性情固在所統歟？又歐陽永叔謂教人性非所先者，其亦夫子罕言性命乎？」先生曰：「性、命、理、氣固要講明，必措諸躬行方是親切。性命自在其中，庶不爲徒講也。陸、歐之言亦有弊。」

① 「姓」，原作「安」，今據乾隆本改。

詔問：「士大夫作古文，只宜平易典雅，今多尚奇，可乎？」先生曰：「漢人有一事便說一事，有一言方說一言，皆是心中發出，無些粧點枝詞蔓語，所以近古。下逮六朝、晉、魏之文，只是浮詞粉飾，辟如醜婦，全藉脂粉，原無本體，殊爲可厭。夫天下之治平雖不盡係於詩文，然文章實與時高下。其文如此，則世道可知矣。」他日與易伯源論文，曰：「人若有養，發之文詞，無非說理，自不暇爲靡麗浮誕之詞。」伯源曰：「古人溺意於文者，其聞道便少。方今彌文日盛，^①故本末輕重之間，學者尤宜決擇。」

詔問：「夫子答子貢以『博施濟衆』，曰：『何事於仁，必也聖乎！』他處言仁甚大，此則必歸之聖，似有小大之差者何？」先生曰：「此仁字當指仁心而言。今人有仁愛之心，而恩不能遍及於下民者亦多矣。」

若聖人則不惟有是仁心，其作用處自別，要亦不外於用人。故謂之聖者，其間自有『裁成』、『輔相』的意。其『堯舜猶病』者，堯舜之心固猶有不足於此，可見博施濟衆之難，非獨仁者之所不能也。即如今有司賑濟的一樣，如發倉廩散財以賑民，亦可謂博施矣，然或不能立法，或用不得人，致使奸人作弊。故有飢民而不得領者，有方領二三錢先已用去大半者。所以斯民全不沾其實惠，便是不能濟衆。故學者以克己復禮爲仁，能見之施爲運用處方可。」

詔問：「天下所恃以爲用者，人才耳。然今學校之所養，與科目之所舉者，亦未可盡謂得人。愚意在上者一轉移之，以振起其道義之風，嚴加考訪，將三等簿着實舉

① 「日」，原作「曰」，今據乾隆本改。

行，務先德行而後文藝，庶人心警勸。」先生曰：「祖宗設立《卧碑》，及命提學官勅諭，亦是此意，但奉行之人多玩忽耳。且自童生入學及生員科舉時，皆須里隣重甘保結，但有平素行止不端者不許入學，不許科舉。古者鄉舉里選之意，亦不外此。若如今或隸卒之子犯十惡之家，但有輕儇子弟略會讀書，便營求生員以抵門戶。師生貪其厚賂，一概縱容，全無顧忌。大壞學校，正此輩也，士風安能得厚！」

鄒際虞問：「國家解軍之法備矣，其何更有許多之弊？且如今年軍士逃的，各年清軍查出解役，便費許多錢糧，亦無到役者，如何？」先生曰：「未盡然，亦在我們講學的人。」問：「軍士與講學何與？」曰：「在總理這些軍職官的，苟能使這些軍士人人飽煖，則軍士之赴役，如行者之赴家，雖逐

不去矣。今軍職官賄賂總理官，營求管事，這些財是何處出？皆是削軍之脂膏以償也。」際虞又問：「軍士既缺糧，當有餘，然亦無積餘，何也？」曰：「雖有積餘，因公扣除者亦多矣。」田大本曰：「在湖廣邊上，昔日指揮、千百戶只有數人，今日指揮便以數十計，千百戶便以數百計。昔日之軍，皆變爲官矣。」先生曰：「此難以執一論。如在邊上，有首級便以課功。如南京便無此，只是掌軍官不知憂恤，故逃耳。」際虞又問：「如前日見分布足銀兩，那些指揮、千百戶爭分，彼此攘奪，總理官亦莫如之何。」曰：「怎麼不在總理的？他把這些軍官區處停當，依時分布，如有爭奪者則重懲，以警其餘。」又曰：「際虞勿以予言爲迂。」^①你纔說軍士

① 「予」，原作「子」，今據乾隆本改。

之弊，要盡救無階，又與總理官說亦不信，只好講明這道理，預養吾仁心。他日得志，措之天下可也。」

先生因朋友在監，疾久不愈者，謂諸生曰：「人多是思慮紛擾，襟懷不舒展，故疾難愈。若屏絕思慮，放開襟懷，此便是卻疾之方，可以勿藥自愈也。學在其中矣。」

詔問：「『克、伐、怨、欲不行』，夫子不許其仁，何耶？」先生曰：「學者惟於仁處下手做工夫，則雖克伐怨欲，亦易去矣。且如司馬君實，何等忠誠，何等才學！當時欲去青苗之害，至免役之法亦欲去之。蘇軾諫之不聽，乃曰：『公昔能諫韓公刺義勇，公今執政，乃不容人諫耶？』及開封尹蔡確逢迎其意而奉行之，君實遂悅而不知其奸矣。」詔對曰：「竊嘗謂君實雖是純誠，豈其於仁猶未能盡純耶？」陳昌積曰：「吾輩今日雖

講明正學，使他日在位，或疾惡太甚，安保必無此失乎？」先生曰：「更當上達。」子發問：「何謂？」曰：「無意、必、固、我耳。」

涇野子內篇卷之十終

涇野子內篇卷之十一

門人潁川魏廷萱校正

驚峰東所語第十六

門人金壇王標錄

標問讀書昏倦。曰：「汝取平日古人的好言行朗誦一番，志氣自精爽，亦可知昏惰根本所在，便斬斷也。」

詔問：「科舉之學，古人言：『不患妨功，惟患奪志。』何如？」曰：「妨功、奪志，無甚相遠。諸士讀堯、舜、周、孔之書，將堯、舜、周、孔心事措諸躬行，臨題歷歷寫出，作為文章，出仕時即將此言措諸政事上，何妨

功奪志之有？若作兩項看，豈惟妨奪者哉？」

問：「溫清定省與立身揚名，不能得兼，如何？」曰：「溫清定省即是立身揚名，但其志在親，何事非孝？」

問：「成王不遇天雷風雨之變，而武庚之禍將成，周公何以處之？」曰：「惟行法俟命而已。」

問：「司馬君實儘人忤逆不較，何如？」曰：「固是美質，亦學問之力。」

送周璞歸福寧，語曰：「學者率喜談高而厭卑，卒之高未至而卑者亦荒；學者率喜言遠而忽近，卒之遠未至而近者亦亡。此與懷玉所嘗語者也。斯往也，行遠自近，登高自卑，以正流俗，不可乎？」

「今日講的學，自是固非也。說人講的不是，亦非也。《禮》曰：『汰哉叔氏，專以禮

許人。」

先生曰：「今世學者開口便說一貫，不知所謂一貫者，是行上說，是言上說，學到一貫地位，多少工夫。今又只說明心，謂可以照得天下之事。宇宙內事固與吾心相通，使不一一理會於心，何由致知？所謂不理會而知者，即所謂明心見性也，非禪而何？」

問修辭立其誠。曰：「程子所謂修省言辭也。如所說的言語，見得都是實理所當行，不爲勢所撓，不爲物所累，斷然言之，就是立誠處。如行不得的，言之即是僞也。」問：「如道理上見一分言一分？」曰：「然。」又問：「如道理說得十分明，於身心上全無干係，就不是修辭立誠否？」曰：「然。」

「進德修業，學者只是這兩件事。德是心上的，業自言行上做的。德是個至極的，

知德爲至，則忠信以至之，而忠信之存否則己所獨知，故曰可與幾也。業是成終的，知業所當終，而修辭立誠以終之則義已具，故曰可與存義也。」

問：「既應事接物之後，何如光景？」曰：「雖事物既往，念頭未嘗不流動。若謂念慮無動時，則所謂坐馳也。故朱子解『靜』字曰『心不妄動』，解得『靜』字極穩帖。」

問：「程子所謂『且省外事，但明乎善，惟盡誠心，文章雖不中不遠』，亦是舉業事否？」曰：「所謂文章者，雖不止如今所謂文字者，然亦在其中。且張子亦有此等議論，所思在義理，文詞下筆則沛然矣。孟子曰：『仁義禮智根於心，其生色也，晬面盎背，四體不言而喻。』況文詞乎？近見諸生意思，多覺有定，自此用功，當有進處，文詞不足道也。」

問：「看一部《華嚴經》，不如看一《艮卦》，如何？」曰：「『艮其背』，止於義理也。『不獲其身，行其庭不見其人』，人已兩忘也。吾儒之所謂艮，則皆是實理。《華嚴經》之所謂艮，人相已相，則皆以空虛看了。」

問：「宋宣公傳位於穆公，穆公傳於殤公，其事是乎？」曰：「也是。《公羊》所謂『君子大居正』，或不可以立嫡之說，泥之也。古人有行之而善者，堯舜也；有行之而不善者，燕噲、子之也。堯於他人且傳之位，況其弟乎？只看所傳之賢否何如耳。弟賢則舍子而立弟，子賢則舍弟而立子，要之不可爲典常耳。若漢高帝舍惠帝而立文帝，則必無呂氏之禍。吳壽夢之事，若以立嫡爲主，則諸樊可也；若以立賢爲主，則季札可也。若欲傳於諸樊，以次及札，使餘祭

諸人皆各永年，則將相去百餘年然後及札，是札終不得傳矣。文王不傳於伯邑考而傳於武王，未必非正也。」問：「《春秋》書『季札來聘』，而不書公子者，其亦以季子之讓爲不中乎？」曰：「非也。《春秋》之法，在夷則去之，故其君多不得書。季札其臣也，而書之，賢之也。不書公子者，在夷也。」又問：「季札之才近伯夷，何如？」曰：「然，札賢者也。觀其葬子於贏、博之間，又觀周樂於魯，皆是未易及處。」又問：「相傳孔子《十字碑》，真否何如？」曰：「此字有古意，若非漢人筆。」

「立德傳賢之事，只要爲君者有定見，有定力，故事可定也。惟堯、舜、太王、文王爲然，否則夷、齊、季札皆不有國矣。故後世奪嫡之事，皆其爲君父者昏庸偏私之罪。」

諸生有言及氣運如何，外邊人事如何者，先生曰：「此都是怨天尤人的心術。但自家修爲，成得個片段，若見用，則百姓受些福；假使不用，與鄉黨朋友論些學術，化得幾人，都是事業。正所謂『暢於四肢，發於事業』者也，何必有官做，然後有事業？」

黃惟用曰：「學者不可將第一等事讓別人做。」先生曰：「纔說道不可將第一等事讓與別人做，不免是私，這元是自家合做的。」又曰：「學到自家合做處，則別人做第一等事，雖拜而讓之可也。」

「孔子後，得孟子發揮出許多來，其對時君言者，特其緒餘耳。其志氣之說，於理學甚有益。教滕君行喪禮，則吊者大悅；行井田，則許行、陳相皆來，豈徒事空言者？昔李太白作《非孟篇》，鄭氏亦爲《藝圃折衷》，至余隱之乃作書以辨之，而司馬公亦

以孟子爲疑。朱子悉取而辨之，孟子之心可見也。」

諸生習禮，先生曰：「上東階則先右足，上西階則先左足。雖抄手出言，總是存心處。」

問：「禹聞善言則拜，舜則樂取諸人以爲善。」曰：「此須知禹之不及於舜處安在，體貼得舜的心纔是。若子路之喜聞過且不算，禹之拜未免有形迹，拜的心與那樂的心畢竟差些。舜陶漁的時節，與那野人雜處，初不知他爲聖人，那些人有善，遂舍己以從之。然其舍己從人，又不可以輕易說。若是不好的言語，又何如舍己以從？其顯然易見者固不從，那佞人的言語，我以爲是，則彼亦以爲是；我以爲非，則彼亦以爲非。他候得我的意思，先言迎我，我若胸中無精一之素，鮮不被他惑了。司馬溫公豈不是

個篤實人？決意要改新法，被蔡確一一奉行，他就信他是個好的。趙鼎、張浚被秦檜惑了，遂引用之。故常謂宋室之壞，非自秦檜，自趙、張壞之。故舍己從人最爲難事，辟如買玉石一般，若不認得，鮮不被他以假的來哄了。」

問：「《月令》，朱子嘗以夏月非周月者何？」曰：「周月總是夏月，古人改正朔不改月。如元祀十有二月乙丑，則以十二月爲首，未嘗改十二月爲正月也。如周改十一月爲正月，則春當爲冬，夏當爲春，四時亦不定矣。此豈可改乎？故『春王正月』，《春秋》則從正月記起，以見從夏時耳。胡氏、程子皆以爲周正，至其後來所記之事，皆易其日月，此豈聖人之信史耶？」

「學者到怠惰放肆，總是不仁，仁則自是不息。」

先生曰：「諸生看大禹、皋陶相問答之言，則就於今日朋友間體認得禹、皋陶之意便好。己之善不以爲矜，人之善不以爲忌，初無君臣之間，亦無彼我之別。若體認得此心，我有差便是差了，不必揜護。不矜己之能，不攘人之善，不掩人之長，常存得此心，便是克己，自駸駸然登唐、虞之廷矣。」

「『德惟善政』，蓋益之所言，只在帝身心上說，未及養民上，故禹言要在養民，以足其所當儆戒之意。『惟修』、『惟和』，皆是要如此做。雖有已然者在此，還要去脩，要去和也。凡水火木金土，當時皆有一官以掌之，如玄明掌水、祝融掌火之類。水則溝渠洫澮，火則如焚萊禁火等事。如水則有水歌，火則有火歌，如『耕田鑿井，帝力何有於我』的歌。民家家飽煖，焉得不歌？所謂『正德』，亦不過六府修而後民德得其正

耳。看禹之言，一州一縣亦行得。」

「當時堯茅茨不剪，土階不砌，設官只是去管百姓的事。要六府之事，修和而已。其設刑官，亦只是於民事不修的要他儆戒，作個隄防。後世的刑官全非此意，將罪人鍛煉成獄，舞文弄法，惟恐他走脫了，甚失設官之初意。」

先生一日語諸生曰：「新淦蕭時化，吾嘗語以改過之說。他日對曰：『生既聞教後，一日欲見穆先生，以怠心而止。忽又念曰，此非改過也，遂往見之。至於途，遇一相識人，方在驢背，以倦下，故將扇掩面而去。又念曰，此非改過也，遂回前十數步，必揖其人而後行。』此事雖至微，可謂存心者矣。又謂章友，前日以中官不禮而怒，今日聞中官被杖而喜，此皆非正情也。無前之怒，則無今之喜。此等處皆見得實。」

先生曰：「人未有不可化者。昔日處士仇時閑渡江來，見舟子誦佛經甚勤。及至岸，索取舟價甚亟。時閑謂之曰：『汝爲母誦經，其好善者乎！』乃索人多價，非善也。』其後舟子不復與人爭價。看來人未有不可化，顧能投其機耳。其機動者，或隱在商賈，或在技藝，或在僧道，皆可化，故曰鼓之舞之以盡神。舟子爲母誦經，是他孝心明處，故動他易。若化，惟堯舜成邑聚都耳。」

「詩人於周公，從步履上看，便見得周公之聖，故曰『赤舄几几』。凡人內不足者，或有讒謗之言，步履必至錯亂，不能安詳。如謝安折屐，豈能強制得住？故古人只求諸己，在己者定，外邊許大得失禍福皆不足動我，是故烈風雷雨弗迷。」

一日語標曰：「昔歐陽公修《唐鑑》，人

謂其事則增於前，其詞則省於舊。自今看來還不是。」又曰：「大要只簡而明，若辭之不可已者，留之可也。呂東萊有功於史甚多，今《大事記》不可不看。」

永年問典謨之旨。曰：「王政以養民爲首，故先棄養而後契教。教而有不率者，故次皐陶氏；教興而器用不可缺也，故次垂；民而後及於物焉，故次益；民事舉而神可事，故次之以伯夷；既有作於前者，不可無所繼於後，有修養待用之教焉，故次之以夔。其終之以龍者，所以嚴保治之防也。」

「《虞書》不過五篇，而天下之大經大法皆具於此，聖人之氣象皆見於此。聽人言之美，則曰『都』曰『俞』，而已之有言自覺其美，亦先曰『都』。其言有未盡者固曰『吁』，而其言未能已者，則又曰『昇』。此可見當時君臣僚窠一心相與，誠切懇到如此。只

此便非後世可及，若成功文章，盡緒餘耳。」

問：「夫子日夜所思與夫所謂學者何事？」先生曰：「只是遇着事時，便求此事之理於心，觸類而長，思之不置，要求一個至當處。如『周公思兼三王』處也是。」

問：「『克己復禮』，禮字與三千三百禮字同否？」曰：「究其極，即是一個禮。」又問：「如『非禮勿視』，如《禮記》所謂『始視面，中視抱』皆是禮，失此則爲非禮。其非禮處皆是己私牽絆，克去己私，使心所存主，於視聽言動上皆合於禮，便是復禮否？」曰：「然。如先王制事親事君之禮，皆是天理之節文，我以忠孝之心去行此禮便是。且此等禮甚有節文在，若不考究，何由得知？故在顏子，夫子始以此告之。」

陳曰旦病危，先生曰：「天不知怎麼，將一個善人使之至於如此？」又曰：「子明有

弟，作宰華亭。有一友人欲爲求書，子明不從，此是他介處。又嘗見一寺副慢之，子明至發憤，此是他狷處。學者置此心於中，亦可以爲學。」是夜深更，一面兩處迎醫，一面商議殯事，且曰：「此時正急處。」復命詔往視之。又曰：「能捱得達旦乎？醫者得措手矣。」

問：「文王舍伯邑考而立武王，夫子則以公儀仲子立孫爲是，如何？」曰：「立嫡的事是常經。文王舍伯邑考而立武王，立德也。堯、舜之子苟可繼，又何必尋取舜、禹？他人且立之，況其子乎？惟子是丹朱、商均，故立德。夫子所言立孫，亦據其子孫不相上下者言之耳。」

「少師奉子哭踊，其責甚重，少有不謹，不如不文之爲愈。諸侯適天子，及相見，告奠祖禰，俱互見。」

「冠及期而廢者，始聞內喪也。未及期而復以喪服冠者，既聞喪後復冠也。」

問：「『三賜不及車馬』，何以言孝？」曰：「孝子不欲以榮貴動其愛親之心也，其所稱之人，辭愈遠愈密。」

「天下大悅歸己，而猶以不順親爲憂。學者能體貼悅親順親的心，儘有病痛都無了。」

王朝問：「門內門外之喪如何？」先生曰：「門內只是同姓的，若己之伯叔兄弟者。門外只是異姓的，以此推將去，服在其中矣。」

先生曰：「曾子既聞三年不吊於夫子矣，《檀弓》記曾子吊子張事如何？」朝曰：「三年之喪，稱情而立。又其吊子張，情有不能已者。」先生曰：「看來當時曾子與子張雖是朋友，其實有兄弟之義，蓋以兄弟吊

之也。」

朝問：「遼東人賀克恭者何如人？」先生曰：「此人名欽，爲給事中，曾與白沙講學。知其道理，遂解官去。教其子只學耕事，不得讀書，言讀書不養實，反滋驕僞。後朝廷欲用之，彼以三事上，其二謂僧寺教坊也，竟不能用。蓋亦高人也。」

先生問曰：「堯舜之道，何故只是孝弟？」朝對曰：「推其極，非堯舜不能。」先生曰：「此何待於推？只徐行後長，堯舜之道便在此。在人若不降下其心，還能善事父母兄長否？須日用間體察，凡以賢智先人與夫意欲上人，以至必欲行己之志，不肯承順父兄意，則知人所以不及堯舜處，只是個疾行先長。而今欲學堯舜，只是徐行後長。只知徐後的意思，自安於其事，故堯舜之道在此。」

問《中庸》。先生曰：「看來只是個誠明。故『唯天下至誠』，申『自誠明謂之性』。『其次致曲』，申『自明誠謂之教』。『至誠』，『前知』，言『誠則明』也。『誠者自成』，言『明則誠』也。『至誠無息』以下，申言至誠之贊化育、參天地也。『大哉聖人』以下，申致曲者之功夫也。能有如是功夫，則亦能贊化育矣。故下遂言三重，能斯道者，其惟孔子乎！故遂言孔子，孔子誠明者也。其下『至聖』、『至誠』，皆言誠明之事。然必本之以下學，故遂言下學。」

何城說「高堅前後」。先生曰：「大略亦窺測得幾分。然顏子說個『仰鑽瞻忽』四字，道體固於是可見。其用心之密，亦可想矣。」語未終，而先生以帖子付皂人。城遽

請問，先生曰：「此便此高堅前後處，^①此便可仰鑽瞻忽也。」又曰：「自家固不當如此說，^②爲尔輩謀則善矣。」諸生起問，先生曰：「此極簡易明白，而高堅前後之深微，亦即在此。故一時即可做得聖人，一日即可做得聖人。但一時不放過，一事不錯過，則自成片段學問矣。」

「君子以朋友講習，不徒講之，而又習之也。習即是行。學者能克己則自不尤人。」

涇野子內篇卷之十一終

①

下「此」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「比」。

②

「此」，原脫，今據四庫本補。

涇野子內篇卷之十二

鷺峰東所語第十七

門人武昌吳光祖錄

吳光祖問曰：「義利不明，光祖嘗用意體貼，爲力實難，請示切要。」先生曰：「此問甚好。南軒『無所爲而爲』之言極精，舜、跖之分，正在於此。推之家國存亡，天下理亂，罔不由之。如尚義者在位，則所用皆義人，所行皆義政，天下無不治矣。尚利者在位，其弊可勝言哉？然其初要在謹獨，但於一言之發，一事之動，一財之臨，就當審處，不可有一毫適己自便之心，久之自然純

熟，可以造於無所爲而爲矣。昔舜『飯糗茹草，若將終身』，正見義不見利之大節。學者能甘貧儉約，不爲利所動，自無往而非義。」又問曰：「今有人未純乎義，欲矯強爲之，又恐近名，奈何？」曰：「矯強爲義，有何不可？但要內外如一。苟其心未義，外詐飾以爲義，便是好名了，更當痛自懲艾。」

又問多有妄思。先生曰：「還是不知止。如中心的然，惟向一處，雖有旁岐別路，終不能亂也。思義理時，纔思此又思彼，是謂不專；思義理，又思外務，是爲不定。然須識其輕重先後，自不妄思也。格致工夫，不可不盡。」

先生謂光祖曰：「孔子云：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思。』何其勇也，然猶曰『不如學』。可見聖人雖生知，亦須『多識前言往行，以蓄其德』。」又曰：「以思者，不知

思的是甚，汝可常思求之。與朋友會講有益，然不但講書，一言一動，無不用心講究。」

光祖問：「近來讀書，多不能記。」先生曰：「如讀書將聖賢言語着意理會，如以身處其事，自爾終身不忘。苟徒泛然一一背誦，寧有幾多精神？」

先生曰：「予癸未在會試場，見一舉子對道學策，欲將今之宗陸辨朱者誅其人，焚其書，甚有合於問目，且經書論表俱可，同事者欲取之。予則謂之曰：『觀此人於今日迎合主司，他日出仕必知迎合權勢。』乃棄而不取。」因語門人曰：「凡論前輩，須求至當，亦宜存厚，不可率意妄語。」

光祖問曰：「光祖平日嘗靜觀人，或起一善念，後來即得福應；起一惡念，後來即得禍應，若有鬼神司其間者。感通之理信

乎？」先生曰：「善道如周行大路，坦坦平平，行來行去，雖覺紆遲，終了安穩。惡道如旁岐曲徑，冒險行之，不陷荆棘，必墮阨塹，此其所以危耳。然爲善乃分內事，禍福不必計也。」問：「坐久即有昏惰之氣，欲因之而少息乎？欲力勝之乎？」先生曰：「君子以嚮晦人宴息。」當息時亦不可不息，不當息時，要當立志求勝。或取平日所愛古人言行觀之，或與益友講論天下大務，亦可以勝其昏惰之氣。久之，當自清明矣。」

「自古國家多難之時，小官死節，誠爲可嘉。至於宰相殺身殉國，未足爲異。當時致難者既由夫人，則今日一身之死，安足以贖禍天下之罪？」李惟中云：「亦有好人，於危急中方用者。」艾治伯云：「臨時有殉國之忠，平時必不忍於禍天下。孔門教人，全

在偏處做工夫，如敦朴者使之開通，開通者使之敦朴。蓋去其偏，便趨於正矣。」

問：「危微精一如何？」曰：「心一也。」

有人、道之別者，就其發處言之耳。危微皆是不好的字面，何謂「危」？此心發在形氣上，便蕩情鑿性，喪身亡家，無所不至，故曰危。何謂「微」？徒守此義理之心，不能擴充，不發於四肢，不見於事業，但隱然於念慮之間，未甚顯明，故曰微。「惟精」是察二者之間，不使混雜。「惟一」是形氣之所用者，皆從道而出，合為一片。當時有一等人，如巢、許、務光之流，徒守道心，專事高尚，將謂必去其飲食男女之欲而後可，是為太過，而不知其微也。又有一等人，饕餮、驩兜之徒，惟以飲食男女、衣服聲色之欲，為形氣之性，是為不及，而不知其危也。惟是貫串義理之心於形氣之內，方是為中。

如人莫不衣食，而衣食中自有個道，故堯於此揭其中以示人，千萬世不能改移。」

問：「曾子曰：『吾日三省吾身。』先儒云：『曾子，大賢也，尚一日三省其身，吾儕造詣不及曾子萬一，當無所不用其省可也。』如何？」曰：「此意雖好，看來亦不知用功切要處。且如天下道理，莫大於為臣忠，為子孝，為弟弟。曾子之所省者略不及此，蓋此樣大頭腦處，想都能無愧，惟至於為人謀等事，則覺猶未能盡其心，故極力自省。蓋為人謀是替人幹事，不切於己，似多有不着意者。然非曾子，不能省此。今人為學當省處固多，然必尋己病痛深處克之，乃能有得。不然，百孔千瘡，茫然無下手處，非切實之學。」

「為人謀忠，曾子學之宏也；友信傳習，曾子學之毅也。謂缺四倫，師友在學，信的

傳的是甚？宏則能體《西銘》，信則信顏子，故曰『吾友』；習則習孔子，故曰『忠恕』。何其毅耶！此三省孰能他的？」

「夫子於門人，未有與之終日言者，獨顏子能解得夫子意，故夫子與之言終日不倦。如他人多有不知夫子意向，雖與之言，未必盡合。如子路聞『正名』，便曰『迂』；樊遲未達，子貢信疑，夫子又豈能強聒其所不知邪？此正諺所謂『話不投機一句多』。」他日又曰：「『語之而不惰者，其回也與！』於此正見顏子能通聖人之意。」

「伏羲在當時，想是盡了那一世人的學問，故又仰觀俯察，以習其天地萬物之理，反而配於一身，以至於四體百骸五臟無不脗合，故方能畫卦。伏羲大聖也，尚爾爲學，況他人乎？」

光祖問曰：「《禹貢》所載九州田賦，上

上者今反爲下下，下下者今反爲上上，如雍、冀、豫不如揚、荆是也。豈風氣有遷轉邪？」先生曰：「風氣遷轉雖亦有之，但堯之時，禹治洪水既平，西北最高，故水初落時田壤方沃饒，是以田賦爲上。而荆、揚一帶地勢卑淤，水盡渰沒，故其土爲泥塗，財賦不及。至後來水既歸壑，流行日下，地之高者無所潤澤，故西北之土多乾枯，甚至深掘猶未見泉。而東南田壤猶禹時之西北，是以其產勝也。此皆土地因水勢高下而有肥磽，不專委之風氣遷轉、人事勤惰也。田下而賦上，田上而賦下，據一時言之。賦不止田中所出，^①如山林川澤之財皆是，故總計之爲上爲下也，如此方不與田等相遠。孔氏言：『田下賦上人功脩，田上賦下人力

① 「出」，原脫，今據四庫本補。

廢。」亦未爲得。」

「讀《詩》當看《小序》。如《桃夭》詩，朱子引《周禮》『仲春令會男女』，以二月婚嫁爲婚姻以時。且如桃開花時，已過二月了。至於『有蕢其實』，則是五六月天氣，如何猶謂之仲春？殊不知詩人作詩，只是取意。如言『桃之夭夭』，見嫩小之桃方有好花實，若木既老，則不能矣。若以比方男女少壯，正婚姻以時也。至於各章，都有取意。首章『灼灼其華』，興男女少艾；『宜其室家』，就男女配合言也。二章『有蕢其實』，興其既嫁而生育有子；『宜其家室』，就其所生子孫言也。三章『其葉蓁蓁』，又興其宜一家之人，通九族而言，如蓁蓁之葉，無所不廕庇也。《周禮》『仲春令會男女』，只是於此時下令，使會男女，以順天時，非必盡在此時嫁娶也。」

「老泉論井田終行不得，迂矣。橫渠欲買田一區，自行井田，恐亦難。只是當時他心上有不平處，故欲爲之。欲行井田如古之制，必是創業之君乃可。《易》曰：『雲雷屯，君子以經綸。』必欲是時，而後可以有爲也。然又須思量整置，設法備盡，使後世無所改易，方爲無弊。若繼世之君，此法如何行得？必也其均田乎？均田即仲舒限田，此法甚好。其次唐口分、世業法亦善，廉吏奉行者少，此朝廷之法所以難行。」

柳本泰問格君心之非。先生曰：「格字最廣，隨其君意發動向著處，即有以預防之，不拘何事，但將萌之欲就是。如舜曰『威之』，禹就說『帝光天之下』等語，就是杜其用威之念。極而論之，則如伊尹見太甲不能變，乃放之桐宮，使之思法乃祖，處仁遷義，亦是格君心處。大抵不可拘泥

一方。」

本泰問伊尹。先生曰：「耕莘言伊尹隱處之時所守如此，只是一個義。後言伊尹既出之時所任如此，只是一個仁。然必有所守之義，而後有所任之仁。此正所謂『人有不爲，而後可以有爲』，皆是決伊尹無辱己要君之事。」

城問孔子「聖之時」。先生曰：「亦是四時之時。此見孟子善言孔子，其源得於子思，故曰『譬如天地之無不持載』云云，此見孔子就是天也。四時當寒則寒，當暑則暑，何有一毫意、必、固、我之私乎？始終條理，總是論孔子之全。然三子之偏，各自成一個條理者，亦自可見。此『聖』、『知』二字，比上『聖』、『智』二字亦同。此『智』字是孔子之智，可以兼『聖』字；此『聖』字是三子之聖，兼不得『智』字也。蓋孔子之智，知至

而行亦至也；三子之聖，聖雖至而智則有偏，故所成就的聖亦偏。如此說，才見取譬巧力之義，亦以見始條理之，知始而見終，終條理之。聖各自其小成處而至其極，不能兼乎知也。故樂之聖，知有大小；射之聖，知有偏正；孔子之聖，知大而正。故三子不能及。」

本泰問夜氣。曰：「有夜氣，有日氣，有晝氣。晝氣之後有夜氣，夜氣之後爲旦氣，旦氣不悒於晝氣，則充長矣。孟子此言氣字，即有性字在。蓋性何處尋？只在氣上求，但有本體與役於氣之別耳。非謂性自性，氣自氣也。彼惻隱是性發出來的，情也。能惻隱，便是氣做出來，使無是氣，則無是惻隱矣。先儒喻氣猶舟也，性猶人也，氣載乎性，猶舟之載乎人，則分性氣爲二矣。試看人，於今何性不從氣發出來？」

本泰問性命。曰：「人通把這個口鼻耳目四肢之欲當做個性，君子則以為有命，不把此叫做個性。人通把後五者叫做個命，君子則以為有性，不把此叫做個命。蓋前命字正與後性字同。前之曰性也，後之曰命也，都不是孟子自家說作性，說作命，乃是當時之見。如告子以食色為性，便是以前五者為性也。」

朱永年問：「『莫我知者』何？」先生曰：「若是尤人者，或與人辯是非。若是怨天者，或有籲天之言，人便知道他意向所在。聖人既不如此，人從何處窺測其幽隱之際？唯此天知之耳。」又曰：「只說不尤人怨天，不說下學上達，恰似說至命不盡性。只說下學上達，不說不尤人怨天，恰似說盡性不至命。『默而識之，不言而喻，存乎德行』，與此互相發明。」

「戰國時，人君只見目前之利，故孟子與他說能仁義，則『不遺親』，『不後君』，未嘗不利也。若與賢哲言，不消如此道。」

永年問：「先儒云：『乾卦六爻，有隱顯而無淺深。』」先生曰：「亦有淺深。初，行而未成；二，學聚問辯；三，因時而惕；四，猶有疑；至九五，始與天地合德。如此看，豈無淺深？」

「射有《射禮》、《射義》矣，御惟《曲禮》中有數段，尚可考見古人御之之法。學者取而觀之，亦可以得執御之旨。」

問：「諸生看孟子『當路於齊』，有何契合處？」汪威對以「管仲，曾西之所不為」。先生曰：「亦是。如此便見孔門取人，只看心地上如何。如其心地上有可疑，雖管仲之功業也不算。」又問：「夫子許管仲以仁，而孟子乃復鄙之，或以孟子黜霸功為言。」

先生笑曰：「孔子豈不黜霸功？蓋夫子當日之言，爲子路發耳。使子路知此，後必無孔悝之難矣。」

永年問「配義與道」。先生曰：「言此氣是搭合着道義說。不然，則見富貴也動，見貧賤也動而餒矣。」又問：「孟子不及孔子者在何處？」先生曰：「只這說浩然之氣，便是不及孔子處。孔子何嘗無浩然之氣？却不如此說。與天地合德矣，又何須說塞乎？」

問：「近讀《大禹謨》，得甚意思？」且不要說堯舜是一個至聖的帝王，我是一個書生，學他不得。只這「不虐無告，不廢困窮」，日用甚切。如今人地步稍高者，遇一人地步稍低者，便不禮他，雖有善亦不取他，即是虐無告，廢困窮。」

有問「知行合一」者，先生曰：「爾如此

閑講合一不合一，畢竟於汝身心上有什么益？不若且就汝未知者窮究將去，已明白者儘力量行去，後面庶有得處。」

先生曰：「曾子曰：『彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。』以今學者觀之，似不當如此說。不知還不欲如此說，抑是氣歉不敢如此說？」陶克諧曰：「還是氣歉。」先生曰：「雖然，然連此語不道，方是孔子也。」

「臯陶說九德，皆就氣質行事上說。至商周，始有禮義性命之名。宋人却專言性命，謂之道學，指行事爲粗迹，不知何也？」

一日，先生同諸公送一人行。有一人方講格物致知之說，其時甚渴，適有茶至，此人遂不遜諸公，先取茶飲。先生曰：「格物正在此茶。」

一生問曰：「某近爲人所誣，然實無干，當何以處？」先生曰：「汝於此事雖無干，必

是平日與他有些話說，或平日處鄉猶有欠缺處，此須有德感動他方好。若能如此而被誣，却是個無妄之災，只須泰然處之。」頃

間，又問：「顏子『雖欲從之，末由也已』，是如何景象？」先生曰：「只汝纔所問的，便可看此景象。」某思之未得。」先生曰：「如桓魋之禍，則曰『天生德於予』。公伯寮愬子路，則曰『道之興廢，命也』。孔子自家便說他已是天了，已是道了，著顏子如何樣從他？今人如何敢自家說是個天？自家說是個道？非是說謙，實是無據故也。如子畏於匡，夫子曰：『吾以汝爲死矣。』顏子說：『子在，回何敢死？』看他如此說，若不在則死矣。把個死生，只問個是與非，多少從容含蓄！我們只如今要學他，須是要常使此心對得天地日月鬼神，則事變之來，無所憂患，無所恐懼矣。」問：「東漢人亦能輕

生，緣何又不是道？」曰：「東漢人只是硬要死，幾時有孔顏如此從容分明來？」

程默說：「今年禮部題奏，欲變文體，欲以成化、弘治間程文爲法。」先生曰：「此亦未盡然。本朝這程文，最是卑弱軟熟的，成化、弘治間亦然。若以此爲主，則取的皆是那會說卑弱軟熟話的人了。如此等人他日立朝，別人說長他也說長，別人說短他也說短，幹得甚事？須是取那有見識有氣魄的，他日方會做得些事。五經不可尚已，如匡、劉的封事，董、賈的對策，這等樣文字方好也。」

有巨臣入京，別先生，將出門，過屏風，語先生曰：「我若得用，必要大用先生。」先生曰：「執事記得橫渠有個言語否？」執事苟與人爲善，孰不願在下風？若不然，士有遠於千里之外者矣。」其人默然。

先生一日謂永年曰：「人皆把《易經》與

《正蒙》、《太極圖》看做個極難的，以某看，却是個易的。蓋聖賢恐人不知所以爲人的道理，說人是天地生出來底，故指天地與人說：你試看天，天是如此；你試看地，地是如此。人若不如此，便與天地不相似矣。以此看，豈不是易事可做得？」

問《易》中先儒，以某卦自某卦變來，某爻自某爻變來，恐非聖人之意乎？」曰：「聖人何嘗有此意？蓋《易》原非爲卜筮作，不過假象說明天地間道理，使人知吉凶消長之理，進退存亡之道爾。朱子曰：『有伏羲的《易》，有文王的《易》，有周公的《易》，有孔子的《易》，有程子的《易》。』豈有此理？夫程子不過是說孔子的，孔子不過是說周公的，周公不過是說文王的，文王不過是說伏羲的，其《易》一也。」

涇野子內篇卷之十二終

涇野子內篇卷之十三

驚峰東所語第十八

門人休寧汪威錄

汪威問衣服之制。先生曰：「古人制物，無不寓一個道理。如制冠則有冠的道理，制衣服則有衣服的道理，制鞋履則有鞋履的道理。人服此而思其理，則邪僻之心無自而入。故曰『衣有深衣，其意深遠；履有絢綦，以爲行戒。』故夫子曰：『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。』諸生今日之學，雖一衣解結，亦要存個念頭，務時時有所見，方可謂滿目皆忠信篤敬也。」

東郭子曰：「今之爲學如扶醉漢，扶得一邊，倒了一邊。」先生曰：「醉漢還容易扶，兩邊扶住則不倒。若此心倒了，却是難扶。」

先生謂諸生曰：「學者須要自信，不可先有疑心。若此心有二三，還不當作學。如天地不言而四時行、萬物生者，只是一個信。千乘之國，不信其盟而信子路之一言，蓋素孚於人。若學者能做成一個信的工夫，則德無不立矣。故曰『默而識之』，不言而信，存乎德行。」

何廷仁言：「陽明子以良知教人，於學者甚有益。」先生曰：「此是渾淪的說話，若聖人教人則不如是。人之資質有高下，工夫有生熟，學問有淺深，不可概以此語之。是以聖人教人，或因人病處說，或因人不足處說，或因人學術有偏處說，未嘗執定一

言。至於立成法，詔後世，則曰「格物致知」，「博學於文，約之以禮」。蓋渾淪之言可以立法，不可因人而施。」

何廷仁言：「南太守去官時，全不介意，次日就與朋友往還飲酒。」先生曰：「此亦是難處，若不著情更佳。有做官之憂者，則有去官之憂；無做官之憂者，故無去官之憂。天理人欲，同行異情，若全不著情，則孟子去齊不豫色非矣。」

何廷仁言：「今人說學不必講，此亦不是。如好舉業的，相見則就說文章；為商賈的，相見則就說貨物，皆終日不厭。如何說學不要講？」先生曰：「舉業與學，本無二道。如場中七個題目，皆是聖人格言，人做將出來的，又皆是發聖人之精蘊，皆是為堯舜、為周孔的說話，舉業如何不是學？但在人躬行體驗耳。若將舉業與商賈對說，

亦不可。」

何廷仁言：「程子、張子之心，無些物我之間。如張子方與弟子說《易》，聞程子到，善講《易》，即撤皐比，使弟子從程子講《易》。程子方與弟子論主敬之道，見張子《西銘》，則曰『某無此筆力』。可見二子之心甚公。」先生曰：「此正是道學之正脉。如孔門之問答，虞廷之告語，皆是此氣象。可見古人之學，絕無物我之私。他如朱陸之辯，不免以己說相勝，以此學者不可執己見。」

或問：「朱子以誠意正心告君如何？」曰：「雖是正道，亦未盡善。人君生長深宮，一下手就叫他做這樣工夫，他如何做得？我言如何能人得？須是或從他偏處一說，或從他明處一說，或從他好處一說，然後以此告之，則其言可入。若一次聘來，也執定

此言；二次三次聘來，也執定此言，如何教此言能人得？告君須要有一個活法，如孟子不拒人君之好色好貨便是。」

先生曰：「章楓山先生甚好。致仕在家時，甚清貧自處。三間小房，前面待客，後面自居，家中子弟甚率他教，有漢儒躬行之風。先生諱懋，字德懋，浙江蘭溪人。」

門人告歸省，先生曰：「人居家中，須要二三同志者相處，方能幹得事業。同志不專在於文學，凡篤實純厚者，便有琢磨去處，道便自此行也。」

問慎獨工夫。曰：「此只在於心上做。如心有偏處，如好慾處，如好勝處，但凡念慮不在天理處，人不能知而已所獨知，此處當要知謹自省，即便克去。若從此漸漸積累，至於極處，自能勃然上進。雖博厚高明，皆自此積。」

東郭子曰：「《鄉黨》一篇，先儒謂分明畫出一個聖人，此言甚是。只是精神命脉處未曾畫得出。」先生曰：「如『君在而蹶』，『出降等而怡怡』之類，^①非精神命脉何？大抵看此篇書，當要知其周旋中禮處。」東郭子曰：「然。」

先生嘆曰：「自古聖人，第一是舜。遭人倫之變而皆能化之，可見舜爲善的心，無一息之間。」

問學不可不講。曰：「若徒取辯於口，而不躬行也無用。如今日看某句書，於心未穩，當行某事，心有未慊，須是與朋友相講明，然後纔得的當，纔得自慊，即可坦然行之無疑。可見學要講明做去。」

①「出降等而怡怡」，至下文「分開了下二」，原脫，今據乾隆本補。

問存心之說。曰：「人於凡事，皆當存一個心。如事父母事兄長，不待言矣。雖處卑幼，則存處卑幼之心；處朋友，則存處朋友之心。至於外邊，處主人亦當存處主人之心。以至奴僕，亦要存一點心處之，皆不可忽略。只如此便可下學上達。《易》之理，只是變易以生物，故君子變易以生民。」

問張子說合虛與氣有性之名。曰：「觀合字，似還分理氣爲二，亦有病，終不如孔孟言性之善。如說『天命之謂性』，何等是好！理氣非二物，若無此氣，理却安在何處？故《易》言『一陰一陽之謂道』。」

先生講畢，謂諸生曰：「學須待一人問畢，各人將某所言者潛思體驗過，然後更端再問，方有所得。若不思索，不待問畢而又發問，只是漫然。」

一夜月下，因論至科道之官。先生

曰：「今之科道，皆非古制。科所以諫君，凡君言行有失，就封駁諫諍，所以謂之『給事中』。道者，凡内外官有失，他就劾論。二官之職實不同。今開口便以二者並言，皆不是。甚者猶使科道查盤錢糧等務，尤非也。」

章詔曰：「諸生在門下，然不免有過差，願聞之，使得自改。」先生曰：「宣之學行儘高，只是還隘些，當要寬大。」王朝白：「近來常覺得有過。」曰：「覺得也是好，只是改之爲貴。」謂廷欽曰：「你近來事多，不似去年將經書來問時節。非同志之友亦少往來，不免誤却自家工夫，所損非細。」威請聞其過，曰：「你亦謹守，亦知要寬大方好。」沐請聞過，曰：「你且言志向如何。」沐曰：「近來人事亦絕了，十日未曾出門。」曰：「這也好，還是要立定志，不論十日也。」永年曰：「自

覺狹隘，只是不能改。」曰：「既知狹隘，却不可安於此。」

先生謂諸生曰：「昨夜寢時，各人所思何事？試爲我一言。」標對曰：「生想程子說：『上天之載，無聲無臭。其體則謂之《易》，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。』此何謂也？」先生曰：「此因人以見天也。」又曰：「『形而上爲道，形而下爲器。』須著如此說：器亦道，道亦器。」此又何謂也？」先生曰：「上一句是《易》言，似分開了；下一句是程說，見道器非二也。」沐對曰：「思天理人欲。」曰：「此猶是一句渾淪話，似尚未用工也。」吳光祖對曰：「生昨夜想家事，於父母上更切。」先生曰：「實亦人情之常。想父母自是好，還要所想處，直使父母至於千百年尤好。此工夫却在自家身

上，若能修身慎行，則所以孝父母者至矣。」章詔對曰：「生常想偏隘處要克去。」曰：「能知弘大，則偏隘自去。」王朝對曰：「生昨晚誦先生《贈何栢齋》文，^①想要不變，恐猶未能。」大器對曰：「生想進德修業工夫，比博文約禮更切。」先生曰：「一般也。」曹廷欽對曰：「程子言：『人之於人，當於有過中求無過，不可於無過中求有過。』生想要以此處友。」先生曰：「不可以此自處。」威對曰：「程子說：『苟非自暴自棄，豈不可與爲君子？』威誦此言，不敢暴棄。」先生曰：「此意思亦好。然觀諸生所言，皆知切己用工，只是要不己，方能有進，不可徒想而已。」

章詔問：「程子所謂大其心胸，其工夫是克己否？」先生曰：「克己亦是，更看《西

①「昨」，原作「作」，今據乾隆本改。

銘》好，《西銘》言弘之道。如人心不大，雖一家兄弟長幼，宗族鄰里，亦分一個彼此，何況於天下？惟大其心，則聖賢與鰥寡皆吾兄弟，何有一毫之間？故曰『仁者以天地萬物爲一體。』」

戴鰲問：「申生待烹，未得爲盡善？」先生曰：「我送林基學有言，顏子以一簞食供親而親不以爲薄，以一瓢飲供親而親不以爲菲，是以顏子能樂。亦由顏子能諭親於道，故能如此。然則申生平日諭親於道處，亦恐未如舜乎？」汪三山即曰：「申生之生未盡善，其死亦未盡善。」先生却曰：「今只且取其恭耳。」

先生謂諸生曰：「做工夫，當思二程先生接人何如，處己何如；濂溪、橫渠接人何如，處己何如；又上思孔門諸賢接人何如，處己何如。以此思擬不已，則其進無窮。」

蓋有標準，自不妄動也。」

「人性皆善，或有隱於田畝者，有隱於商賈者，甚至有隱於雜流者，但無人化之耳。使用人化之，皆可進於道而不廢。故欲諸友到處以善誘人，除却下愚則不能。」

問周勃、霍光優劣。先生曰：「霍光縱妻邪謀，不及周勃遠甚。」

威問：「先儒謂人臣當以王陵爲正，使人人皆如王陵，呂氏之變可無否？」先生曰：「安得人人如王陵？所謂當以爲正者，以王陵能盡其在己者耳。」

東郭子曰：「橫渠以禮爲教，乃是聖門的傳。」先生曰：「然禮自有許多儀文度數，收人放心，不可不知。當時門人若呂與叔、蘇季明、范育輩皆得其教，其餘不能也。此學至今傳者少矣。」

東郭子曰：「講學甚難。若教人專治

內，則又恐人務於虛寂；若教人專治外，則又恐人務於偽爲。」先生曰：「惟說專治內、專治外，此其所以爲難也。故精義所以致用，安身所以崇德。」

東郭子曰：「我因此病，知得保守，進得些學。」先生笑曰：「因病也能進學則可，若謂學必因病而進，則人必皆病而後可以進學乎？」東郭子曰：「因病省了許多人事，故可進學。」先生曰：「接人事亦自有一番新意，可進學也。」東郭子曰：「然大抵人與其有病而善治，不若無病可治還好。然無病可治，在乎謹之於始，故聖人曰『蒙以養正』。今皆是蒙以養正工夫少了，今日不得不保守。」先生曰：「古人謂：『往者不可諫，來者猶可追。』然今日又爲後日之源，今日之保守，又爲後日之益。」東郭子笑曰：「在前者求之果無益，求自今日始是也。」

東郭子曰：「聖賢論學，只是一個意思，如『修己以敬』，一句盡之矣。如曰『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，此敬也；如曰『出門如見大賓，使民如承大祭』，亦敬也；如曰『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰』，亦敬也；我看起來，只是一個『修己以敬』工夫。」先生曰：「『修己以敬』固是，然其中還有『格物致知』、『誠意正心』許多的工夫。此一言是渾淪的說，不能便盡得。」東郭子曰：「然則『修己以敬』可包得『格物致知』、『誠意正心』否？」先生曰：「也包得，然必格物致知，然後能知戒慎恐懼耳。」東郭子曰：「這却不是。人能『修己以敬』，則以之格物而物格，以之致知而知致，以之誠意而意誠，不是先格物致知而後能戒慎恐懼也。」先生曰：「『修己以敬』，如云以敬脩己也，脩字中却有工夫。如用敬以格物致知，

用敬以誠意正心，是如此說，非謂先敬而後以之格物云云也。」東郭子曰：「不同處却差這些。」先生曰：「今夜必要講同了。君嘗謂知便是行，向日登樓，云不至樓上則不見樓上之物。」東郭子曰：「非謂知便是行，但知便要行耳。如知戒慎就要戒慎，如知恐懼就要恐懼，知行不相離之謂也。」先生曰：

「若如此說，則格致固在戒慎之先矣，故必先知而後行也。」東郭子曰：「聖人原未曾說知，只是說行，行得方算得知。譬如做檯，須是做了檯，纔曉得檯；譬如做衣服，須是做了纔曉得衣服。若不曾做，如何曉得？此所以必行得，方算作知。」先生曰：「謂行了然後算作知，亦是。但做衣服，若不先問衿多少尺寸，領多少尺寸，衿是如何縫，領是如何縫，却不錯做了也？必先逐一問知過，然後方曉得縫做，此却是要知先也。」東

郭子猶未然。

東郭子曰：「聖人教人只是一個行，如『博學之，審問之，慎思之，明辯之』，皆是行也。『篤行之』者，行此數者不已是也，就如『篤恭而天下平』之『篤』。」先生曰：「這却不是。聖人言學字，有專以知言者，有兼知行言者。如『學而時習之』之『學』字，則兼言之。若『博學之』，對『篤行之』而言，分明只是知，如何是行？如『好學近乎智，力行近乎仁』，亦如是。此『篤恭』之『篤』，如云到博厚而無一毫人欲之私之類。若『篤行』之『篤』，即篤志努力之類，如何相比得？夫博學分明是格物致知的工夫，如何是行？」東郭子曰：「大抵聖人言一學字，則皆是行，非是知。『知及之，仁不能守之』，『及之』亦是行。如『日月至焉』，『至』字便是一般。『守之』是守其『及之』者，常不失也。如孔

門子路之徒，是知及之者；如顏子三月不違，則是仁能守之者。」先生曰：「知及之分明只是知，仁守之纔是行。如何將知及亦爲行乎？真予之所未曉也。」

先生曰：「東郭言博學是行，試言其詳，何如？」東郭子曰：「如敬以事親，則事親之物格；敬以事兄，則事兄之物格。物格即是物正，如此就是博學。」先生曰：「此於博學字面，甚無相干。夫事親中間，有溫清定省，出告反面，『疾痛疴癢而敬抑搔之，出入則或先或後而敬扶持之』，自有許多節目。皆無所不學，然後爲博。」東郭子曰：「人子果有敬存於中，則外面自有許多的事。且如敬以搔之，敬以扶持之，皆由有敬於中，故能如此。」先生曰：「敬抑搔，敬扶持，是用敬抑搔，用敬扶持也。」東郭子曰：「用字却不是。孝子之有深愛者必有和氣，有和氣

者必有愉色，有愉色者必有婉容，自然能得許多節目。」先生曰：「深愛言却好，然未能如此者，必敬搔敬扶持之，却是學。故格物還只是窮理，若作正物，我却不能識也。」東郭子曰：「程子曰：『窮理不可作致知看。』如何以格物爲窮理？」先生曰：「此言程子或有爲而發。若不窮理，將不至於冥行妄作乎？」

東郭子曰：「『萬物皆備於我』，朱《註》甚解得好。」先生曰：「此章當與《西銘》並看。」東郭子曰：「然，我亦嘗謂當相並看。『于時保之，子之翼也』，乃賢者之事，即『強恕而行，求仁莫近焉』意。『樂且不憂，純乎孝者也』，乃聖人之事，即『反身而誠，樂莫大焉』意。」先生曰：「然。但人做工夫要尋路途，使不迷耳。」

東郭子曰：「程子謂『《大學》乃孔氏之

遺書」，謂之遺書，正謂其言相似也。然聖人未嘗言知，若以格物爲窮理，則與聖言不相似，何以謂之遺書？」先生曰：「謂之遺書者，指理而言，非謂其言相似也。且曰聖人未嘗言知，甚害事。某也愚，只將格物作窮理，先後『知止』、『致知』起。①夫『知止』、『致知』首言之，而曰未嘗言知，何也？」

東郭子曰：「我初與陽明先生講格物致知，亦不肯信。後來自家將《論》、《孟》、《學》、《庸》之言各相比擬過來，然後方信陽明之言。」先生曰：「君初不信陽明，後將聖人之言比擬過方信，此却喚做甚麼？莫不是窮理否？」東郭子笑而不對。

東郭子曰：「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。此二句『進德』、『居業』俱有，非『德』屬『至』，『業』屬『終』。若如此相屬，何以二句俱加以『知』字？」先生

曰：「還分屬爲是，蓋其上元明白分開矣。」東郭子曰：「見於中爲德，見於外爲業，未有無德而有業者，德業相離不得。」先生曰：「如此說也是，但不分屬『至』與『終』則不可。此說却甚長，能解此便達天德王道。」

東郭子曰：「夫子曰：『吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。』可見諸弟子不足以發，而顏子亦足以發。同領夫子之言，衆弟子違之，惟顏子在夫子面前也是這般體認，不在夫子面前也是這般體認，無些間斷，所以曰『亦足以發』。」先生曰：「謂衆弟子違之亦不是，此與顏子言也。」東郭子曰：「聖人之言，學者皆得聞，只是人領略有不同。如『一貫』之傳，衆人非不聞，唯曾子能唯之，而門人則曰『何謂

① 「後」，疑係「從」之刻誤。

也」。又如子貢言「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，謂之「言性與天道」，則非默然矣。而子貢言其不可得而聞，非真不可得聞也，聞之而不能解，則是不聞，非聖人有與言有不與言也。」先生曰：「此固是，但謂衆弟子不足以發，似亦未必盡然。蓋夫子有不可與言者，有欲無言者，有與終日言者，自有多少等級。」

先生曰：「致思之功甚大。《書》曰：『思曰睿，睿作聖。』睿是通乎微，能通乎微，而造至熟處便是聖人。今人都不曾思，看書時或致一思，聽教時或致一思，無是靜處之時，^①多不致思。人能常常致思，擴充天理出來，自然上往。」

先生曰：「人之生，不幸不聞過，夫子亦以知過爲幸。聖人心地平易，有過隨人去說，人亦爭去說他的過。是以得知，真以爲

幸。今人所以不聞過如何，只是訑訑聲音顏色，拒人於千里之外，有過人亦不肯說與他，是以成其過。學者貴乎使人肯言己的過，便是學問長進。」

先生曰：「汝輩做工夫，須要有柄橛，然後纔把捉得住。不然，鮮不倒了的。故扠手不定便撒擺，立脚不定便那移。」

先生曰：「學者必是有定守，然後不好的事不能來就我。《易》曰：『鼎有實，我仇有疾，不我能即，吉。』若我無實，則這不好的事皆可以來即我也。」

威問：「禮謂天地之祭，『越紼而行事』。程子謂：『越紼猶在殯宮，此事難行，只消使宰相攝耳。』子厚又曰：『父在爲母喪，則不敢以喪服見其父，況天子爲父之喪，而可以

① 「是」，四庫本作「事」。

事上帝？不如無祭。」此三說如何？」先生曰：「祭時是天子三年之喪，則宰相亦有三年之喪矣，就是天子可祭，不必使攝也。天子事天地，雖是天子的父，亦是天地所生也，亦難比天地矣，如何不祭？子厚之言，又是一說。古者父在爲母齊衰期年，是以不敢見父。如今父母皆是斬衰三年，喪服亦可見父，不必拘泥。」

本泰曰：「領先生之教固多，此回再求一言見教。」先生曰：「我平日所言的，但不變了就是。如隨所在化人，然後我的言語纔有着實。」

先生曰：「汝輩違了父母，違了妻子，違了親戚鄉黨，到這裏爲學，須是勇猛前進，見諸言行，換一個好人，纔不負了初心。歸見父母鄉黨，亦自悅樂。」

先生謂威曰：「鄧子華甚甘清苦。昨日

教汝輩送他，非是徒送耳，觀他動靜行李，以驗之於己，便是學也。」

先生曰：「學者存誠工夫，只是要不息。能一夜不息，則一夜之聖人；能一日不息，則一日之聖人；若常常不息，則常常是聖人。若息，則便走人夷狄矣。」

威問：「李延平之學甚精密。」先生曰：「這個先生的工夫甚大，蓋全在仁上作功，於克己復禮、喜怒哀樂未發之前體認。如朱先生，却稍不似他。朱先生的意思，便要窮盡天下物理，便要讀盡天下書，故如今有許多註釋。看起來雖不必如此，然當時却不得程門那樣人講論，故不得不然。」威曰：「如今學者，一個人恰似兩個人，對師友是一樣，獨處又是一樣。須如程子所謂『不欺暗室』纔好。」先生曰：「此便是慎獨，須要使爲一個人。」因舉邵子「不欺暗室」詩。

永年問：「邵子此等言語，儘是切實，程子如何說他不知學？」曰：「程子此言也說得太快，不學如何到得此？」又問：「先生《抄釋》謂邵子學非聖人，如何？」曰：「聖人之心無適莫，邵子却倚在數上去了。且聖人教人爲善，雖愚的也要他明，雖柔的也要他強。邵子則算定一個吉凶在那裏，人皆謂吉凶有定數，誰肯去爲善？所以謂他學非聖人。」

先生曰：「今日爲學，須是把一切富貴雜事都斬斷了，一心只是爲學，然後有進。今人皆被這事纏繞了，如何得好？然斬斷了也甚難，非是至剛的人不能。故曰聖人，『吾未見剛者』。」

先生謂威輩曰：「我昨過碧峰寺，有個天通，是好僧，來見。有鬚髮，戴着道冠，穿着僧衣。我問他：『你有鬚髮，是個道人，如

何在寺中住？」對說：「貧道有病，因此長髮。」我問：「你是僧，如何稱貧道？」他說：「三教只是一個道，我沒有這個道，所以稱貧道。」依你這般說，若使個秀才亦稱貧道，可乎？」曰：「秀才是聖人之徒，又不可如此。」且你在此做甚麼工夫？」對說：「念佛冷心。」問：「你這心也還有熱時？」曰：「我如今三十年，此心不熱了。」問：「如何樣冷心？」對說：「絕了一切世務便是。」因說：「也似吾儒沒有私欲一般。你能一夜絕了，就是一夜的佛，一日絕了，就是一日的佛。只是要常常如此。」少頃，他說：「我到這裏，蒙諸公卿皆來看我。昨日有都堂老爹到這裏，我初不識，及起身時，看是花金帶纔曉得，甚驚訝怠慢他。」我說：「你這般說，心却又熱了。雖是金帶也看不見，纔是也。」天通臉皆發赤，看來這僧還不曾定。

人心有些夾雜，明得盡的就看破了。少頃，他說：「金子是砂石中分別出來的，玉是頑石中分別出來的，君子是小人中分別出來的。」我說：「你這話又差了。金子初不曾說是金，他是沙石；玉初不曾說我是玉，他是頑石；君子初也不曾說我是君子，他是小人。若自家如此分別，却又小了。且如舜當初耕於歷山時，與那等人皆是一般，何曾分別他說我是聖人？」天通又喜曰：「佛家說揭蓋，今老爹與我揭蓋了。」留茶餅，餘的與手下人。我說：「你還有這個心。」他說：「有這個心，便有這個情。」我說：「你自後公卿來看你的，再不要說他，纔冷得心也。」應亢問：「告子不動心，也是冷心否？」曰：「這是強制其心，他是寂滅其心，還不同些。」永年問：「心畢竟可冷得否？」曰：「這心惟恐他不生不煖，如何要冷？如私心、

慾心、躁心、驕心，這樣的心要冷他。孟子那不動心，邵子收天下春歸之肺腑，却要學。須要『必有事焉而勿忘』，然後可。一不同孟子之處墨者夷之，二不同程子欲斬放光佛頭來觀。既見，又何以與他揭蓋以濟其術？」

涇野子內篇卷之十三終

涇野子內篇卷之十四

鷺峰東所語第十九

門人武陵劉邦儒錄

劉邦儒一日見先生於柳灣精舍，適一友持《春池卷》求題。先生題畢，謂邦儒曰：「吾輩胸中不可不常見此景象。」問曰：「何也？」曰：「見此則滿目生意盎然，活水流動無滯矣。」又問：「何以能見得？」曰：「只是收放心。」

邦儒歸省武陵，先生大書「志伊學顏」見賜，因請教。先生曰：「我的意思，盡在這四字上。此回能做得顏子安貧樂道功夫，

不患不能爲伊尹之堯舜君民事業矣。」

邦儒撥歷後來見，先生曰：「連日大風雪中歷事，意思如何？」曰：「此等處雖是辛苦，亦未敢怨尤。但衙門中禮體太嚴，頗覺未安耳。」先生曰：「你這衙門，與國子監略有不同。一切禮貌固有舊規，至於太過處，也要自家斟酌。夫禮因人情時事而爲之節文者也，不可只按着舊本。能得於此，雖他日禮讓爲國，亦不外是。」

邦儒居鷺峰寺中，有一鄉縉紳攜酒至寺，飲同鄉諸友。次日見先生，先生曰：「昨日所講論者何事？」對曰：「講時政及圍棋耳。」曰：「汝曾圍棋否？」對曰：「未也，第旁觀之。」曰：「就不能止之乎？」對曰：「於時亦難處。」因請教，曰：「汝何不曰：『鄉先生枉顧吾輩，吾輩正欲求教，若只圍棋，恐無開教之時，是拒吾輩也。』」如此答來，人已

皆受益。」

邦儒問：「臨事優柔不斷如何？」曰：「此只是見理未真耳。若知理已真而又不斷者，非因循隱忍，必利害是非忖其中也。」

象先問：「朋友相聚時，言語固當長幼相遜，但說道理有未安處當如何？」先生曰：「人有說得是處，便要虚心取了他的；有不是處，也要與他講幾句，使此心無一些子芥蒂方好。若一徇着長幼之序，聖賢之道便不得明了，且其設心便有所為而不言，有所為而言，先已離却道，又何講邪？因年之長幼，為言之間侃亦可。」

先生語及《中庸》尊德性、道問學的工夫，象先因問：「失記前日所講溫故知新、敦厚崇禮處，請再發明。」先生曰：「我當講論時，也只隨人所問而答，初未嘗有個安排的意思，故講後多忘却。此在你諸生自思之，

不可效我少溫故工夫也。」

有一相知見先生，言二友因爭取書抄，至失和氣。先生謂之曰：「試問所抄書中有此事否？且何不出一言以箴規之？」對曰：「惟至人能受盡言。」曰：「你先做了個至人，亦自可使人受盡言矣。」

邦儒問：「近日朋友講及《大學》，每欲貫誠意於格致之前，蓋謂以誠意去格物，自無有不得其理者，如何？」先生曰：「格致誠正，雖是一時一串的工夫，其間自有這些節次。且如佛氏寂滅，老子清淨，切切然惟恐做那仙佛不成，其意可謂誠矣。然大差至於如此，正為無格致之功故也。但格致之時，固不可不着實去做；格致之後，誠意一段工夫亦自不可闕也。」

王貴問「人之過，各於其黨」。先生嘆曰：「堯舜之仁止於一世，夫子之仁至於萬

世，就在人之過裏面，也要看出個仁來。文中子曰：「夫子於我有罔極之恩。」誠哉，斯言也！吾輩見人有過，須要如此看他方是。」金瀚曰：「周公之殺兄，孔子之爲君諱，想亦是過中之仁。」先生曰：「也是。程子亦常說來，君子於人，當於有過中求無過，不當於無過中求有過。宥過無大，觀過知仁。」

黃容問：「『朝聞道，夕死可矣。』聞道如此之速乎？」先生曰：「這『聞』字不可輕看過了，以前不知用過多少功夫，^①到此方有所得，故當死之時，無有遺恨。孔子夢奠兩楹，曾子易簣而斃，看他是何等氣象！」

先生一日訪一相知，守門吏以未起辭。先生猶進至堂，見其人方與諸友講學。先生曰：「以吾子門下吏，亦有說謊者乎？」其人爲起謝，先生因問：「此宅子這等深邃，却是好講學。」對曰：「只是與堂上先生相鄰

耳。」先生曰：「相鄰夫何傷？」對曰：「也是某早晚間亦賴有戒慎的意。」先生曰：「不意吾子戒慎之功，乃賴堂上先生而後有也。」其人及諸友皆大笑。歸語邦儒曰：「惟聖人能不賴勇而裕如。」

邦儒問：「漢武帝立弗陵，殺鉤弋夫人，何如？」先生曰：「立子殺母，固不可爲訓，但也要看他時勢如何。武帝於鉤弋夫人素所寵愛者，相處非一朝一夕，想必見他性情行事，隱然有恣橫之勢，後不可制，故不得已而殺之。處之雖至太過，武帝當日之心，實亦未易窺測。然或因事激怒而殺，亦未可知。」又問：「人主嚴立家法，使母后不得預政，似亦無不可者。」曰：「若逢着子少母壯，淫縱恣橫，以干國政，誰得而禁之？不

①「少」，原脫，今據四庫本補。

見唐之武后乎？太宗一未能處，遂至子孫幾無噍類之禍。故明主以天下爲大，一室爲小。」又曰：「若有文王『刑於寡妻』手段，則不至如此矣。」

先生曰：「汝輩今日在此講論，不消拘拘於經史上。即如今日用應接上下，或言語衣服，却都是學。故當時曾子、子夏講論時，常說今日某人行冠禮差，又說某人行喪禮差，一一在這上面考究。今人說及此，便以爲粗迹了。此等處講得既明，却就要下手去做。若有一等人，所講者是一樣，看他穿的衣服、住的房屋又是一樣，這便不可信他。若所講者如此，着的衣服、住的房屋也是如此，這個人一向這等去，何患不成？」

邦儒問：「蘇武使匈奴，海上十九年，百般苦醜都能甘得，如何有娶胡婦生胡兒之事？」先生曰：「此亦是《外傳》所紀，不可遽

信。且看他當時，匈奴再三欲以長公主妻他，他終不肯屈，則此等事斷然可知其無縱有之，亦不害其爲武也。」

邦儒問：「程子曰：『漢儒近似者三人，董仲舒、毛萇、揚雄。』夫萇視仲舒已不敢望矣，子雲何足道？」曰：「《法言》、《太玄》，其言似亦有可取者耳。但身已失矣，言辭說他怎的？」

邦儒問：「雋不疑爲京兆，每出平獄歸，其母輒問之。所出多則喜，少則憂，至於廢食。此等處，胡孺道曾說當諭母於道，何如？」先生曰：「也不得如此。若屈法以慰母，恐亦非天討矣。」

象先問：「宋太祖收藩鎮，先儒以爲趙、韓、王有仁者之功。竊謂宋室後來削弱，或基於此。」先生曰：「宋室削弱，原不在此。蓋由丁謂、王欽若、王安石、呂惠卿、韓、賈、

秦、蔡諸人壞之耳。《詩》云：『人亦有言，顛沛之揭。』枝葉未有害，本實先撥。』當時如司馬光、程正叔、朱光廷等皆一時稱賢，顧乃目以爲黨。刻石國門，雖石工心知其非，不忍鐫名，諸君亦不肯從。用舍顛倒如此，何得不亡？《易》曰：『明出地上。』『晉，康侯錫馬蕃庶，晝日三接。』『明入地中，明夷。』『垂其翼，君子於行，三日不食。』是國之明暗存亡，由於賢才之用舍。象先曰：『不知當時怎麼有許多不好的人接踵而出？』先生曰：『此亦是氣數使然。如天之元氣，春時便有和煖的意思，到秋來便有淒涼的意思。』問：『先生論政常歸諸人事，此言氣數者何也？』曰：『人事不修於先，吾未如之何也已矣。』《詩》不云：『天實爲之，謂之何哉？』又曰：『誰生厲階，至今爲梗。』

宋太祖國初就不曾得個賢相，趙普全

以私恩爲之，^①其罷藩鎮石守信等兵權，尤爲宋基禍之大者。以湯、武、漢高祖、唐太宗用人較之，自見其用人雖遼亦不及。』

何堅始見於先生，問學。曰：『立志。』又問：『看書心未定如何？』曰：『凡心有擾亂，且撝卷靜坐，熟思古人作用處，乃可言定耳。』他日聞鄰有掾吏爲絃管者，始聽之甚惡，已而漸喜。既聞教後，聽之復大懼其非，如何？』先生曰：『也還是此心未定。凡學，即於紛華雜擾中求得靜定方好。且如禪僧在深山野谷修行，此心亦能收斂。或至城市，見紛華即能移其念，遇雜擾即亂其中，蓋由不能於動處求靜也。吾輩做工，正要識得此意。』

先生曰：『汲黯『內多慾而外施仁義』之

① 「恩」，原作「思」，今據乾隆本改。

語，極有力量，閱史者多忽之。設以身處其地，始見其難耳。然於此亦可見武帝納諫。」

堅歸省，復謁，先生曰：「叔防登科後，有來書云何？」對曰：「方慮作宦甚難耳。徇時則舍所學，欲行其學則又不免於禍。」曰：「子何以言答之？」堅曰：「君子處世，唯是道之得行與不得行，不虞其禍之至與不至也。遵道而行以獲罪，君子則謂之福；違道以苟祿，人皆知祿之榮也，君子猶以爲禍。」先生曰：「雖是如此，然中間多少斟酌。前所言致曲工夫，此處正可用也。」

先生曰：「舜之好問好察，正爲不得民之中處耳。」堅問：「生輩不能好問好察，病源安在？」曰：「此問甚善，但就於不能處自考，便是病源。」堅曰：「多是好高自是，不能下人。」曰：「此猶是第二着，還是不知也。苟能知舜之『欲並生哉』之心，則自不容於

不問不察。」

先生曰：「不睹不聞與隱微一也，皆是慎獨工夫。」堅問：「延平先生觀喜怒哀樂未發氣象，何如做功？」先生曰：「子知不睹不聞即是隱微，則知喜怒哀樂未發之氣象矣。」堅未達，先生曰：「語未終而問更端，又安能觀未發也？」已而備論涵養用敬之說，堅退而懼曰：「侍於君子有三愆，今其一也。」

先生謂後世爲政，當以轉移風俗爲急。善人進則風俗自淳，風俗淳則天下百姓陰受其福而人不知。漢徵孝廉，亦得此意，蓋去古未遠也。堅曰：「此亦近王道否？」曰：「然。」或有言及邊事者，先生曰：「漢法甚善，邊寇爲患，一郡守足以拒之，若廉范、雲中是也。」或曰：「方今之患，莫大於此。」曰：「此特一有司之事耳，爲今大患，恐或不然。」詔又問之，先生未答，既而曰：「此時只

宜講學耳。」

漢接周秦，夷心不似後來知中國之悉。自劉敬和親，歲致金繒綵繒，又通關市，故夷心欲得中華美麗日熾，故其勢必至於元而後已也。若如古中國自中國，夷狄自夷狄，邊鄙自當無事，故一郡守可支也。」

或問：「中庸甚簡易，何以不可能？」先生曰：「唯簡易，故不可能。」

堅久病，先生遣使者數問。僧舍紛擾喧笑，卧不成寢，偶思先生求靜於動之教，久之心定愈於未病之時矣。竊喜其有病而忘之也。及病愈，心反不及病時收斂，因往謝先生，而請問曰：「堅每見先生時，私意盡釋，此心自然靜定。及退，未免私意復萌，何如？」先生曰：「正要在此時做工。雖無師保，如臨父母。今汝所言，是進見時一個心，退後又一個心也。如覺有間斷時，或於

良友處講學，亦爲攝伏身心之助。」堅忽得一美服，尚未能覺其非也。適一友語及冠服之麗，即正色言之，使之改。既而自反，尚不能克去此病，前思遂中止。是日聽講，又聞先生「巧言令色鮮仁」章，不覺驚汗失措。

先生曰：「前講『好仁者無以尚之』，諸生有能真見無以尚之者乎？」堅對曰：「每欲勉強時，亦知其無以尚。但忽然不覺，私意乘之，則有所尚矣。」先生曰：「此時以何法處之？」對曰：「惟強制耳。」曰：「強制亦是第二着，須還見得透，自易矣。」

涇野子內篇卷之十四終

涇野子內篇卷之十五

鷺峰東所語第二十

門人歛縣許象先錄

許象先初見先生，請教。先生曰：「學者要在隨事精察體認，否則我雖多言亦無用，猶是照舊人也。」

呂潛問人事難以應接。先生曰：「都不接來，未免有失人處；都要接來，未免有失己處。孔子云：『汎愛衆而親仁。』」

何城問：「漆雕開『吾斯之未能信』，所信只是理否？」先生曰：「固是。吾輩且替他，看怎麼便不肯自信。」象先曰：「莫不

是知得反身，尚未能誠否？」曰：「但且就吾人自家身上看，且如朝廷把你做個兵部官，果能自信兵儲、邊策、將士之心——能周知否？把你做個吏部官，果能自信庶司百吏、賢人君子——能周知否？漆雕開不自信，只是心不自足，故夫子悅之。且如子路率爾而對，我能道千乘之國，便是自信了，夫子所以哂其不讓。」

呂潛問：「欲根在心，何法可以一時拔去得？」先生曰：「這也難說一時要拔得去，須要積久工夫纔得。就是聖如孔子，猶且十五志學，必至三十方能立，前此不免小出人時有之。學者今日且於一言一行差處，心中即便檢制，不可復使這等，如或他日又有一言一行差處，心中即又便如是檢制。此等處人皆不知，已獨知之，檢制不復萌，便是慎獨工夫。積久熟後，動靜自與理俱，

而人欲不覺自消。欲以一時一念的工夫望病根盡去，却難也。」

先生一日贈胡貞甫陞知福州府文，中有處置釋氏一段，象先曰：「廷臣建言欲裁革釋氏是義，先生如是處置却是仁。」先生曰：「仁立則義行，義精則仁無弊。廷臣言欲裁革固是義，須停當可。且這些人原初出家，也是不得已處。《孟子》曰：『經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。』苟上之人不務明禮義以化導之，而遽欲去之，幾何不激變乎？亦豈復推原其不得已之情乎？須是要體堯舜並生之心好。」

呂潛問：「理欲界限甚明，何爲人心每每沉溺於欲？」先生曰：「還是見不到。如簞瓢陋巷，他人則憂，顏子便樂。蓋真見有重於此者，夫何憂？」

呂潛問：「學者自做秀才至中舉、中進

士，心只是依舊不動，方是學。」先生曰：「此意却好。前日顧東橋見我云：彼處有個秀才，有學識，中不得舉，心甚憂。予謂此正是無學識處。如中不得舉心憂，便爲舉人牽扯去了；中不得進士，做不得官心憂，不免又爲進士與官牽扯去了。如此等，心便不屬己身了。非是不要功名富貴，須不累於功名富貴纔是。」

象先問：「文王能使家國天下皆化，竟不能化紂，莫不是紂下愚不移否？」先生曰：「此大有說。紂固下愚難移，且當時前後左右，莫非妲己、飛廉之流，雖有善言，無由而入。況文王身且不能見容，若非散宜生、閎夭之徒處置出來，幾不能免矣。」象先問：「散宜生之事，文王知否？」先生曰：「文王在羑里中，怎麼得知？然此亦是聖賢善用權處。蓋宜生知紂之惡不可回，文

王之聖不可死，故如此處置。孟子嘗稱，太公望，散宜生則見而知之，他也是聖賢了。惟其如是，故紂解文王之囚，且賜之斧鉞，得專征伐，文以得以伐密戡黎，去崇侯虎，當時天下所以不得深受其害。故聖賢一時之權，實天下之利，其用心如此。」

先生曰：「陳伯沙謂：『舞雩三三兩兩，只在勿忘勿助之間。』想當時曾點只是知足以及之，恐勿忘勿助工夫却欠闕也。不然，則不止於狂矣。」

象先問：「先儒言子路亞於浴沂，是子路猶下曾點一等。然子路『未之能行，唯恐有聞』，恐又曾點所不及。」先生曰：「正是。曾點氣象大，行不掩言；子路工夫密，見義必爲。亞於浴沂，先儒特自其言志時氣象而言耳。」

問：「岳武穆班師，是否？」先生曰：

「如何不是？天下寧可無功業之成，不可無君臣之義。」

唐音問：「申生待烹之事，人議其未免陷人於惡，如何？」先生曰：「晉獻公溺於驪姬，元是惡的，不是申生陷他。申生不逃待烹，雖若過乎中庸，他的心却合乎天理之公了，故謂之恭世子。若再說他不是，却是世之逆命不死者却好也。」又曰：「除是申生學至道與舜同，應別有處。」

唐音問：「子思不使子上爲出母服，何以不與孔子同？」先生曰：「聖人道大德宏，故於人子情可通處無所不容；子思是賢者，却還守禮爲是。」

象先問：「吳康齋終日以衣食不足爲慮，恐亦害事否？」先生曰：「此公終日被貧來心上纏繞，不得謂之脫然無累。然亦却是守的，外面勢利紛華，奪他不得，吾輩

且學他此等長處。」

先生謂諸生曰：「吾儒心中常使有餘，無不足處纔好。所謂有餘是甚的？只『內省不疚，夫何憂何懼』便是。」

先生曰：「仁者，人也。凡萬物生生之理，即是天地生生之理，元非有兩個。故人生天地間，須是把己私克去，務使萬物各得其所，略無人己間隔，纔能復得天地的本體。夫孔門諸賢，於一時一事之仁則有之，求萬物各得其所，與天地同體氣象便難。惟顏子克己復禮，幾得到此境界，故夫子於夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，惟與他說得。他人無此度量，夫子不得輕與也。」

李樂初見先生，問：「聖學工夫如何下手？」先生曰：「亦只在下學做去。」先生因問：「汝平日做甚工夫來？」和仲默然，良久不應。先生曰：「看來聖學工夫，只在無隱

上亦可做得。學者但於己身有是不是處就說出來，無所隱匿，使吾心事常如青天白日纔好。不然，久之積下種子了，便陷於有心了。故司馬溫公謂，平生無不可對人說得的言語。就是到『建諸天地不悖，質諸鬼神無疑』，也都從這裏起。」

康恕問：「羅整庵譏象山只論心，不及性。」先生曰：「只論心論性，不論行亦未是，須着自家行去方好。象山謂『六經皆我注脚』，如這等議論儘是高明的，但却未曾如此行耳。如與諸子爭辯，便忿恨不平，甚至罵詈，躬行君子豈是如此？恐所謂論心者亦亡矣。」

先生曰：「何叔防每於我言不合處，便對曰『城再想』，這意思甚好。如舜大聖人也，他說的不是，禹亦曰『吁』。子路於孔子之言有未安，便曰『迂』。若他人不管曉與

未曉，只唯唯答應過去，豈是道理？豈有長進？」

象先問：「治天下，自兄弟妻子始。唐太宗閨門手足如此，却能致治，如何？」先生曰：「尚能用人耳。子云衛靈公之無道，『奚其喪』？況直諫如魏徵，而太宗取自讎敵，此所以亦能致貞觀之治。」

先生曰：「天下事當言不言，當行不行，失之弱；至於過言過行，却又失之露。其要只在心上有斟酌損益方好。」

先生謂：「知得便行爲是，謂知即是行却不是。故知者行之始，行者知之隨，猶形影然，又猶目視而足移然。」

先生曰：「鄒東郭云：『聖賢教人只在行上，如《中庸》首言天命之性，率性之道，便繼之以戒慎不睹，恐懼不聞，並不說知上去。』予謂：『亦須知得何者是天理，何者是

人欲。不然，戒慎恐懼個甚麼？蓋知皆爲行，不知則不能行也。」

永宇問：「聞人譽己似不喜，但於毀言，終未免有不能什然處。」^①先生曰：「須是聞毀言不怒，纔能聞譽言不喜，此是一套的事。」

問：「三王之制禮作樂，何以能與天地鬼神合？」先生曰：「《繫辭》謂『天尊地卑，乾坤定矣』。《禮記》謂『禮由陰作，樂由陽來』。天地自然之禮樂，元是如此。三王之制禮作樂，一順天地至公之心，自然無毫髮私意杜撰出來，故能與天地鬼神合。伏羲《河圖》之作，亦有來歷，『仰觀象於天，俯觀法於地』，非自作，但能近取諸身耳。故張橫渠嘗有云：『不聞性與天道，而能制禮作

① 「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

樂者鮮矣。」

康恕問格物：「如鳥獸草木之類，亦須格否？」先生曰：「所謂格，在隨時隨處格。凡念慮所起，身之所動，事之所接皆是，皆要窮究其理。然鳥獸草木，元初與我也是一氣生的，怎麼不要格？如伏羲亦嘗觀鳥獸之文，但遠取諸物，必須要近取諸身纔是。若離却己身，馳心鳥獸草木上，格做甚？」

康恕問：「戒慎恐懼是靜存，慎獨是動察否？」先生曰：「只是一個工夫。靜所以主動，動所以合靜。不睹不聞，靜矣；而戒慎恐懼便惺惺，此便屬動了。如《大易》『閑邪存誠』一般，邪閑則誠便存。故存養省察工夫只是一個，更分不得。」

先生與諸生講「中立不倚」，曰：「凡學者各受病處，如瘡疥之類一般。有發之手

者，有發之足者，有發之面目者，須是自其脉絡貫通緊要處整治，纔易愈。聖人之教人，正如醫者之用藥，必是因病而發。子路剛勇，說這個強，於中則不足，故夫子語之以『中立不倚』，『和而不流』，亦對證用藥之一驗。其於諸弟子皆然。」

先生曰：「程子謂鳶魚之論於學者極有力，活潑潑地最有味。蓋子思鳶魚之咏，即是夫子川流之歎一般，見得道無不在，功夫無一息可間斷得。然說到鳶飛流水處，極是緊切的，見得工夫有少間斷，便與道相離了。此所以須是時時省察，不使離道於須臾纔好。後來如周茂叔愛蓮花與不除窗前草，張子厚聽驢鳴，皆是於道之不可離處實落見得，非爲蓮與驢也。」

問：「『妻子好合』後，何爲繼以《鬼神章》？」先生曰：「學者須是學到通得鬼神

處，方是實學。如舜納於大麓，而烈風雷雨弗迷；禹黃龍負舟，須臾俯首而逝，皆是通得鬼神處。後來如程子爲鄆縣簿，有邀去看石佛放光者，辭云：「適政不暇往，可取其頭以示。」其光遂滅。又有一人謂曰：「近有一奇特事。」問：「何事？」曰：「夜間宴坐，室中有光。」程子謂：「某亦有一奇特事，每食必飽。」亦庶幾不惑於鬼神者。然聖賢能如此，却從那裏得來？亦只在不忽妻子上做起。不忽妻子處，正是慎獨，就是能與鬼神合其吉凶。」

先生曰：「管仲器小，夫子因或人不曾問及，亦未嘗說出。予看來，管仲器小處蓋有所在。如召陵之師，當時楚已僭王了，却不知責，却去責他不貢包茅；首止之盟，惠王欲舍世子鄭而立帶，亦當率諸侯明爲講解，惠王未必不聽，乃遽率諸侯會於首止，

在世子則是以子去挾父，在桓公則是以臣去挾君。予觀仲輔、桓公這二事，^①皆是器小不能見大處。」

問「義之與比」。先生曰：「知得此義儘難。如宋時韓魏公欲刺陝西義勇，是有專主的意，司馬溫公諫不從，曰：『天下事非一己私議。』及溫公當執政時，欲變役法，蘇軾進言青苗可罷免，役猶可存，溫公怒不肯從。蘇公曰：『公昔能諫韓公刺義勇事，今日相公執政，遽不容人諫邪？』是溫公却又自專主了。以此知己私甚難克。二儒操行至此，猶未能義之與比，況其下者？學者於此等處，正須要辯析明白，庶乎臨事不昧所從。」

① 「予」，原作「子」，今據乾隆本改。「輔」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「父」。

問一貫。先生曰：「一貫辟如千錢，只是一索貫串着，儘有條理而不紊。今學者且從一兩錢上積累去可。」

諸生因問：「尋樂之功如何？」先生曰：「亦只是自各人已私牽繫處解脫了便是。」

先生曰：「天下無一事非理，無一物非道，如《詩》云：『灑掃庭內，惟民之章。』夫灑是播水於地，掃是運箒於地，至微細的事而可爲民之章，故雖執御之微，一貫之道便在此是也。」

象先問：「夫子欲爲東周，其設施便當如何？」先生曰：「亦只在用人。當時在門如顏子，必以之爲輔相；如公西赤，必使之束帶接賓；如子貢，必使使於四方；如仲雍諸賢，必使之爲卿士。其他如晏嬰、蘧伯玉、甯俞、史鰌等，必皆在所器使。」象先問：

「不止取諸其門人，而復有取於他國諸大夫者何？」先生曰：「此正見聖人公天下之心處。當時有一才一節之賢，皆在所用。在門或有晝寢聚斂之徒，亦必在所不取。夫子得此柄櫡，興周自是易事。故子貢謂：『夫子之得邦家，立斯立，道斯行，綏斯來，動斯和，如之何其可及？』夫子興周，其神化便是如此。」諸生聞之惕然。

象先問：「孔子正名，莫不是以誠意感動他否？」先生曰：「亦是。莊公不知有母，穎考叔何人？尚能錫類，況神化如夫子，定是有處。必是先以誠意感化衛輒，使之哀痛悲號，以迎蒯聵。又以誠意感化蒯聵，使之被髮左袒以謝南子。然後以蒯聵當位，而輒嗣之，此便是孔子的本意。」

先生曰：「『予一以貫之』，這『一』字非泛然的一，如《書·咸有一德》之『一』。然

亦未嘗不自多學中來，但其多識前言往行，便要畜德；多聞多見，便要寡悔寡尤，所以擴充是一而至於純，故足以泛應萬事。若只泛泛說個一，則或貳以二，或叁以三，元自不純，理與我不相屬了，又何以貫通天下之事？此便是後世博學宏詞，雖少亦害，而況于多乎？」

先生曰：「先儒謂『放鄭聲，遠佞人，法外意』，還不是。使或不用周冕殷輅而無佞人，雖未爲盡善，而猶不害於治。苟使一佞人奸於其間，則雖有夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，舉莫知所以用之者。故用法在先去佞人。」

先生謂諸生曰：「觀《論語》二章，亦便可見孔顏的學問。如高堅前後，博文約禮，此便是孔顏之天德；夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，此便是孔顏之王道。故曰：『有天德便

可語王道。』」

何城問：「孔子不見陽貨，而公山弗擾以費叛，召，子欲往者何？」先生曰：「陽貨欲見孔子之意不誠，且他當時只是陪臣，無可爲之機，見他亦無益。公山弗擾知召孔子，必是有悔心之萌，欲得孔子去拯救他的意思。因其機而乘之，周道可以復興，故欲往。」城曰：「孔子去時，設施當如何？」先生曰：「想也是正名的意。必是變得弗擾來，使知有季氏；變得季氏來，使知有哀公；變得哀公來，使知有周天子。故曰：『如有用我，吾其爲東周乎！』」

先生曰：「孔子繫《易》，言：『一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。』是言性則善便在前。孟子道性善，言性則善便在後，却源流於孔子。世儒謂孟子性善專是言理，孔子性相近是兼言氣質。却不知理無了

氣，在那裏求理？有理便有氣，何須言兼？都失却孔孟論性之旨了。」

先生曰：「聖人出處比常人不同，多在亂世。看他自言，便謂『天下有道，丘不與易』。而當時識者，亦謂其是『知不可爲而爲』的人。他人欲效聖人，便自失。後世如尹和靖輩，最得聖人之意。或謂尹子：『見南子否？』曰：『不見。』問：『何以不見？』曰：『只爲不會磨不磷，涅不緇。』楊龜山便不是，蔡京是何等樣人，而推轂其手。」象先曰：①「龜山當時却亦不曾附他。」先生曰：「雖不附他，②却亦不曾見救正他。當時知得是如此，只合不出來更好。」

先生因講「博學篤志，切問近思，仁在其中」，而曰：「切問近思工夫甚難。昔謝上蔡別程子一年，纔去得一矜字。」象先曰：「若顏子，於矜的意思却都沒有了。」先

生曰：「固是，禹尤有大焉。《書》稱：『汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。』然禹不自知，而舜稱之。顏子猶覺善在己的身上，比上蔡一年工夫纔去得一矜字又大也。聖賢之淺深，此亦可見。」

先生曰：「堯舜之時，去古未遠，人心純是好的，易於變化。故當時人人君子，比屋可封。雖有一二讒頑難化，止是四凶、驩兜數人而已。時至春秋，則習染日深，人心不復如古了。當時孔子相事而爲君，相與而爲徒，皆是先經過一番習染來的，甚難變化。觀《論語》中多是因人變化，委曲造就，真如一大爐冶。使孔子得位，便是堯舜一

①「先」下，原衍「不」字，今據乾隆本刪。

②「不」，原脫，今據乾隆本補。

般手段。凡看《論語》，於聖人此等處更須
思索，不可一下看過。」

涇野子內篇卷之十五終

涇野子內篇卷之十六

鷺峰東所語第二十一

門人歙縣許象先錄

十年冬，許象先辭歸省。先生曰：「近日諸友多北上，汝獨南還。諸友中每告以隨處力行，汝此歸亦當如是。然於此等處須是看做一樣，方始是學。出處元是一個道理，不可謂處輕於出也。」

先生一日謂諸生曰：「逝者如斯夫，『子見齊衰者、冕者與瞽者』，過趨、坐作無兩心，其『純亦不已』便是如此。學者須是自强不息，體這樣子行去纔好。若見冕者

尊貴便知敬他，見瞽者是無目的便忽略了，却不是。且天下無目的亦廣着，如那樣有位有勢的人皆是有目的一般那樣，無位無勢的人皆是無目的一般，如於此等類，亦須是要看做一樣。」何堅問：「如此則無所謂分殊矣。」先生曰：「所謂殊者，如所謂三親九族之類云耳，非是將勢强的作一樣看，勢弱的又作一樣看。有目的譬之是晝，無目的譬之是夜，若但知敬冕者而忽瞽者，正是如水却流行於晝而停止於夜矣，便不是學。」

先生曰：「夫子自謂：『吾志在《春秋》，行在《孝經》。』予謂，夫子之神在《論語》乎！」

章詔問格物。先生曰：「這個物正如孟子云『萬物皆備於我』物字一般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的。蓋無一處

非物，其功無一時可止息得的。」聶蘄曰：「蘄夜睡來，心下有所想像，念頭便覺萌動。此處亦有物可格否？」先生曰：「怎麼無物可格？」『君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』，亦皆是格物。」章詔因曰：「先生格物之說切要，是大有功於聖門。」先生曰：「也難如此說，但這等說來覺明白些，且汝輩好去下手做工夫矣。」

聶蘄問：「好樂、憂患與畏敬、哀矜等類，何所分別？」且心正後，身何以猶有偏處？」先生曰：「好樂，自心之存主處說，尚在己心上；畏敬，自身之臨接處說，已及人了。所以《大學》工夫，正心後至卒然臨事時，工夫不密，不覺猶有偏僻處。」蘄意尚未釋然。少頃，先生坐後帷屏被風吹側，先生猶危坐，諸生中或有愕然失聲者，或有勃然失色者，甚或有奔扶至失手足者。先生

曰：「此便是『畏敬而辟』，此便是身之卒然臨接處。即此而觀，好樂、憂患得正之後，而畏敬、哀矜不免猶有所偏，不可不加察。」諸生心始快然。

先生因講「如保赤子，心誠求之」，顧謂象先曰：「汝那裏有個潘希平，自戶部郎陞知荊州府事，予往送之，希平因請教。予見希平嘗置其子於樓上讀書，因謂之曰：『希平視荆民如樓上之子可矣。』希平請問其所以，予謂：『希平視其子登樓則使人扶之，下樓則使人持之，時其饑，饋之食；時其渴，飲之漿；時其書聲不聞，則扑之恐其或惰；時其書聲不絕，則節之恐其或勞。視荆民如己子，何有不可？』希平曰：『州縣之廣，安得人人視之如己子？』予謂：『州縣之吏，有如希平這樣心的，把己之心事付託他，亦有無希平這樣心的，把己之心事詳告他，又何

不可？』希平又謂：『荊州適饑饉之時，賦稅既免，而祿米廩餼之類又不可缺的；歲辨既蠲，而往來供億之類亦不可少的。此等處却如之何？』予謂：『子之家無饗殮，客無饋饌，則亦求之樓上之子乎？抑別有處也？』於是希平深以爲然。然此還是謂視民如子的說。若《康誥》云『如保赤子』，赤子却是個無知不能言的。視民如無知不能言之赤子，則亦何所不至哉？』又謂：『予鄉有劉先生，曾作曲沃縣來。凡民有罪，別縣多是罰金紙，他止是罰些糧米棗菜等物，無事時令僧道等晒貯之。後值年荒旱，別縣民皆流離失所，惟他這縣獨得生全。這樣的人皆是心誠，愛民如赤子，故害未至而預爲之防。』因謂諸生曰：『他日皆有安養元元之責，恁的這等心腸却不可不自今日預養。』

問：「張子太和所謂道，却遺了中字，是墮於一邊，如何？」先生曰：「儒者多謂韓退之《原道》而不及格物致知，爲有所遺。予謂言道不必盡把前聖賢之語一一數過，纔謂之全盡。若孟子序恒言曰：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』他連正心誠意都不曾說，不又大有所遺乎？」^①故《易》亦曰保合太和，安知子厚之言不有見於此？不必拘拘牽合中字來比對着。況聖賢之意，亦自多有互見處。」

聶蘄問絜矩。先生曰：「矩是個爲方的器，大之而及四海，要之只在方寸。謂之『絜矩』，只是個無不均平的意思。且如天下有權勢的是一等，有樣鰥寡孤獨、顛連無告的又是一等，天下之人便有這幾等，怎麼

① 「遺」，原作「遺」，今據乾隆本改。

便得均平？故《書》稱堯則曰：「平章百姓，百姓昭明。」黎民於變時雍。」此便是能絜矩的。」象先因問：「天下亦大着，怎麼便得均平如一？」先生曰：「此亦無大異術，亦只是把這些財散與百姓，便能得也。」問：「百姓亦多着，怎麼便能人人與他財得？」先生曰：「此亦無大難事，亦只是要有個不要錢的官人，便能得。」又問：「天下非是少這般人，而莫之用，其咎安在？」先生曰：「此只是沒有這一個臣，苟有這一個無他技休休有容之大臣，則用人以理財俱得其當，天下豈有不得所的道理？」問：「所以能用一個臣，其要又在君否？」先生曰：「這更不消說了。傳中謂『仁人能好惡人』，又謂『仁者以財發身』，故其要只在君心之仁。凡視天下若不切己者，只是不仁，故與己不相干涉。苟知得這些人生生之理，無非天地生

生之意，則我與這些人元初只是一個，今又在長人之位，豈忍置之於不得所的地面？故張橫渠《西銘》却備言此道理。然人所以不得生者，只是無生生之具以為衣食，故只把這些財散與人，使人有以為生則天下自平矣。」

吳光祖問：「後之作詩多不古若者何？」先生曰：「只是失却古人的意。古人作詩，只是覽物起興，皆本性情中流出。後人只是剽竊外面的字樣，湊合成詩，與性情元不相干。往日有個朋友語人云，一部《文選》的字樣都喫他使盡了，再無字眼可用得。這等看來，今人之詩，安望其能古若邪？故其詩雖高比漢魏人，竟亦何用？」

先生謂諸生曰：「近日講《大學》，亦有得處否？」一生曰：「聖經一章，先生說得血脉貫通。」先生曰：「不要說我說得貫通，須

是要汝自家尋得個下手處，方是貫通。不然，是猶以言語文字聽我說話，未免扞格不貫通也。」

先生曰：「聖賢每每說性命來，諸生看還是一個，是兩個？」章詔曰：「自天賦與爲命，自人稟受爲性。」先生曰：「此正是《易》『一陰一陽之謂道』一般。子思說自天命便謂之性，還只是一個。朱子謂『氣以成形而理亦賦』，還未盡善。天與人以陰陽五行之氣，理便在裏面了，說個亦字不得。」陳德文因問：「夫子說性相近處，是兼氣質說否？」先生曰：「說兼亦不是，却是兩個了。夫子此語，與子思元是一般。夫子說性元來是善的，本相近，但後來加着習染，便遠了。子思說性元是打命上來的，須臾離了便不是。但子思是恐人不識性之來歷，故原之於初；夫子因人墮於習染了，故究之於後。」

語意有正反之不同耳。」詔問：「修道之教如何？」先生曰：「修是修爲的意思，戒懼、慎獨便是修道之功。教即『自明誠謂之教』一般，聖人爲法於天下，學者取法於聖人皆是。張橫渠不云『糟粕煨燼，無非教也』？他把這極粗處都看做天地教人的意思，此理殊可玩。」

問：「戒懼、慎獨分作存天理、遏人欲兩件看，恐還不是。」先生曰：「此只是一個工夫，如《易》閑邪則誠自存。但獨處却廣着，不但未與事物應接時是獨，雖是應事接物時，也有獨處。人怎麼便知？惟是自家知得，這裏工夫却要上緊做。今日諸生聚講一般，我說得有不合處，心下有未安，或只是隱忍過去；朋友中說得有不是處，或亦是隱忍過去，這等也不是慎獨。」先生語意猶未畢，何堅遽問：「喜怒哀樂前氣象如何？」

先生曰：「只此便不是慎獨了。我纔說未曾了，未審汝解得否。若我就口答應，亦只是空說。此等處須是要打點過，未嘗不是慎獨的工夫。」堅由是澄思久之，先生始曰：「若說喜怒哀樂前求個氣象，便不是，須是先用過戒懼的工夫，然後見得喜怒哀樂未發之中。若平日不曾用過工夫來，怎麼便見得這中的氣象？」問：「孟子說個仁義禮智，子思但言喜怒哀樂，謂何？」先生曰：「人之喜怒哀樂，即是天之二氣五行，亦只是打天命之性上來的。但仁義禮智隱於無形，而喜怒哀樂顯於有象，且切緊好下手做工夫耳。學者誠能養得此中了，即當喜時體察這喜心，不使或流；怒時體察這怒心，不使或暴；哀樂亦然。則工夫無一毫滲漏，而發無不中節，仁義禮智亦自在是矣。」叔節又問：「顏子到得發皆中節地位否？」先

生曰：「觀他怒便不遷，樂便不改，却是做過工夫來的。」

先生曰：「時中的地位儘難，如孔子說夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，有多少不同處！與上大夫言便閭閻，與下大夫言便侃侃，麻冕純儉便從衆，拜上便違衆從下，此皆是孔子的時中處。顏子仰鑽瞻忽，每在於此。若他人要隨時便忘却中，要執中便背了時。看來這時中君子，非是致過中和來的，怎麼能得？」朱永年曰：「時中亦可分言否？」曰：「雖不可分言，然自有此脉絡。如孔子祖述堯舜而又憲章文武，方能酌古準今矣。雖周公仰思，亦是此物。凡聖人因人變化，對時育物，皆可玩也。蓋中雖有定理，而時則無定位。」

先生曰：「舜好問好察，他的大智全生在這『好』字上。故夫子亦嘗說，我好古敏

求。這『好』的意思，後人便沒有也。舜在深山、河濱、雷澤，一般與木石居，^①與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希。^②若舜說我是

聖人，這些人見舜訑訑的聲音，將望望然去了，誰與共居？舜雖欲聞一善言，見一善行，打那裏得來？這等看來，舜之智不全是生知，在一『好』字上。」堅問：「生輩不能好問好察，其病安在？」先生曰：「這各有個病痛，須是各人自家檢點出來。」對曰：「只是好高，不肯下人耳。」先生曰：「此還是第二層事。元來只是視天下的人與己若不相干涉，無舜這般心腸。觀舜雖至讒頑，猶欲並生；至於有苗，尚欲來格。視天下的人有一不得其所，皆是己性分有欠缺處。便如此，他人怎麼得有這等心腸？後來若顏子庶幾是爲得舜的樣子，觀其自謂『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是』，他自是能擔當得起。」

故子思序舜，即繼以顏子。諸生中亦有爲舜的心否？有爲舜的心，須是要以能問於不能，以多問於寡，先把顏子學起。」

易泉問：「盡道如聖人，猶有不知不能，衆人便都自諉了，如何？」先生曰：「觀備道之全體如聖人，猶有未盡處，況不及聖人者乎？可見道是這樣大的，而人不可不爲。」因嘆：「古聖人一個禮樂不知，便往周問於聃、弘；一個官不知，便往譚去問郯子，看他是何等的心地！後人猶有大於此者，亦只是隱忍將就過去了，更沒有個要求全盡無愧的心。」仲開問：「問禮問官，恐是小事。」先生曰：「道無大無小，知官可以安民生，知禮可以復民性，如何看做小的？」

① 「木」上，原衍「人」字，今據四庫本刪。

② 「人」，原脫，今據四庫本補。

泉問：「鳶飛魚躍與語大語小通否？」

先生曰：「此是打做一片說得的。謂道之大可載也，一鳶之飛直至于天，一魚之躍直出於淵。謂道之小可破也，莫大如天，一鳶之小，制他不飛不得；莫廣如地，一魚之小，制他不躍不得。這等看來，古人滿目便見天理流行，滿目中皆是道。孔子致嘆於逝水，子思有取於鳶魚，皆是心常見得。後來程子，亦是實落爲這學問的。他看到子思鳶魚之論，便提掇出來，謂子思喫緊爲人，活潑潑地，他亦不是浪說。諸生今日亦須勿忘此意，觸處見得，方是學問無間斷處。故『君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』。」

劉邦儒問：「顏子仰鑽瞻忽，是擇乎中庸否？」先生曰：「張子亦嘗有此說來。」問：「亦是博文約禮否？」曰：「也是。」又

問：「博文約禮分先後乎？」曰：「難說博盡文纔約禮。一文之博，一禮之約，衆文之博，衆禮之約，畢竟文在先。」^①泉因問：「弟子人則孝」，何爲先禮而後文？」先生曰：「聖賢固有有爲而發的，爲弟子的心馳於文，恐躬行便薄了，故先行後文。若平日立教，曰文行忠信，曰博文約禮，此是定序。又如子路是個忠信明決的，不怕行不到，故孔子只就知上覺他，如曰：『由，知德者鮮矣。』又曰『知之爲知之』之類。子張文爲有餘，行恐不逮，故孔子多就行上覺他，如曰：『居之無倦，行之以忠。』又曰『在邦必達』之類。此亦便是孔子一貫的去處。」因顧謂邦儒曰：「顏子仰高鑽堅，瞻前忽後，其亦在此類乎！」又曰：「今欲求夫子高堅前

①「先」，原爲墨丁，今據乾隆本補。

後，先用仰鑽瞻忽功夫。」

先生看《書》之《秦誓》，至「一個臣」、「無他技」處，因嘆曰：「此最天下治忽興衰所繫。《書》始二《典》而終《秦誓》，見得須是無《秦誓》妨賢病國的心胸，方可做得二《典》時雍風動的事業。」

有一相知問：「近日有志好學，但多有不得於人處。」先生曰：「還是不得於己。孔子不嘗說來：『射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。』終不道自家不中，却怨那正鵠，干那正鵠甚事？正鵠於我有甚恩讎？故今日亦惟修其在我者而已。」其人遂感云：「莫不是自家猶有未誠處否？」先生曰：「然。『至誠而不動者，未之有也』。此語可謂善自體會矣。」

有一御史言：「竊有志向上，恐同寮中或不喜，目爲好名。故近歲只會同志者三

四人更相勸勉，修行慎獨，默默做去，不使外人知。後來到京時，有一同寮者素不喜此學，朝夕與居，時或微諷，或默諭，自是亦漸覺相感化將來。」先生曰：「這等看來，其爲人知莫大矣。然道學之名，亦不消畏避人知，方是真做。纔有避人知的心，便與好名的心相近。」

詔問：「非禮勿視、聽、言、動，何以惟顏子足以當此？」先生曰：「視聽言動的工夫亦難着。吾鄉有個行人出使外國，黔國公請他，舉席皆是些珍寶的器皿，中有個寶石嵌的酒盃。其行人在座中，時一視之。後宴畢，黔公舉以贈。古來有吳公子季札過徐，徐君色愛其寶劍，季子心知之。後使鄰國畢，復過徐，徐君已沒矣，遂解其劍，掛墓上而去。視瞻之不可不審，有如此者。且如雖是一個言，條件亦多着。如在官言官，

在朝言朝，或言及之而不言，未及之而言，未見顏色而言，皆是非禮處。就是一揖中間，也有過高過卑的。動容周旋，有多少曲折處。推此類可見視聽言動的工夫極細密，地位儘難，須是有顏子三月不違的境界纔擔當得起。」

先生曰：「曾子易簣的去處，真是妖壽貳他不得的。」^①時象先在旁語及尹和靖出處進退甚是分明，先生曰：「彥明曾亦應過進士舉來，策問中有議誅元祐黨人，即嘆曰：『是尚可以干祿乎哉？』遂不對而出。看和靖這出處，去易簣事亦不遠了。人之身只有個出處進退、死生壽夭而已，諸生做工夫過得此等關，餘處皆易矣。」

先生問：「林秀卿近日做何工夫？」穎對曰：「這幾日將撥歷，殊覺多事，可厭。」先生曰：「正好在這裏下手做工夫，不可惡他

多事。就是撥歷中間，或衙門遠近，道途勞逸，一以道處之，勿以這些小事動心，則他日當天下之重任，庶事之繁劇，可以無難矣。」

胡炳一日看聶蘄來，先生曰：「汝兩人相會，亦曾有幾句好說話否？」對曰：「炳見士哲，舉外人多以好名相目為講。士哲云：『不要說你好名不好名，只看你為己不為己。』」先生曰：「哲這言甚合我意。看來學者為道，亦須發得幾句出來，纔是驗也。」因謂炳曰：「汝得友如士哲，可以往來取益矣。」

詔問：「一妻子兄弟之得所，便順父母，如何？」先生曰：「試自驗來。一家之中，夫妻反目，兄弟鬩牆起來，父母之心怎得安

①「妖」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「夭」。

樂？必是兄弟宜了，妻孥樂了，父母之心纔放得下。然此却是作一家的父母看。若王者有宗子的責任，却是以天地爲大父母了，必須是使天下萬民萬物各得其所，纔能使天地之心悅豫得。」又問：「樂妻孥，宜兄弟，亦只是性情上做功否？」先生曰：「然。如『關雎』樂而不淫，哀而不傷，舜見『象憂亦憂，象喜亦喜』是也。」問：「父母順，如何就是道之高遠？」先生曰：「『堯舜之道，孝弟而已矣。』如『舜盡事親之道，而瞽叟底豫，而天下化且定』。這等看來，順父母的道理是甚麼樣宏大。」又問：「順父母便繼以鬼神，謂何？」先生曰：「道是個無大無小、無遠無近、無隱無顯的，始雖只造端乎夫婦，極之便可通乎鬼神。」又曰：「恁地看來，^①子思實是得孔子之的傳。孔子實落是與鬼神相屈伸變化往來得的，故子貢問『人

不知』，他便說『知我者其天』；子路請禱，他便說『丘之禱久』。子思非是實落見得這鬼神，怎麼既說個『體物不遺』，便繼以『誠不可揜』，敢如此說來？」

詔云：「近日多人事，恐或廢學。」先生曰：「這便可就在人事上學。今人把事做事，學做學，分作兩樣看了。須是即事即學，即學即事，方見心事合一，體用一原的道理。」因問：「汝於人事上亦能發得出來否？」詔曰：「來見的亦未免有些俗人。」先生曰：「遇着俗人，便即事即物把俗言語譬曉得他來亦未嘗不可。如舜在深山河濱，皆俗人也。」詔顧語象先曰：「吾輩平日安得有這樣度量？」

先生曰：「諸生聞吾言多是唯唯應下，

①「地」，原作「他」，今據乾隆本改。

亦未審能發得出來否？不然，只是一味包涵，恐又非於吾言無所不說者矣。」

先生曰：「程子謂其門人，嘗說：『賢輩在此，恐只是學得某的說話。』諸生今日會得我的意思，須是即便行去纔好，不但學說話可。」

易泉云：「知行不可分先後。」先生一日語之曰：「汝近日做甚工夫來？」泉云：「只是做得個矜持的工夫，於道却未有得處。」先生曰：「矜持亦未嘗不好，這便是『君子終日乾乾夕惕』，若戒慎不覩，恐懼不聞的工夫。」但恐這個心未免或有時間歇耳。」曰：「然。」因問：「心下想來，怎麼便要間歇了？」泉云：「有間歇的心，只是忘了。」又問：「你心下想，怎麼便要忘了？」泉未答。先生曰：「只緣他還是不知。他如知得身上寒，必定要討一件衣穿；知得腹中饑，必定

要討一盂飯吃。只使知得這道如饑寒之於衣食一般，他不道就罷了。恁地看來，^①學問思辨的工夫，須是要在戒慎恐懼之前纔能別白得，是天理便做將去，是人欲即便斬斷，然後能不間歇了。故某嘗說聖門知字工夫，是第一件要緊的，雖欲不先，不可得矣。」

先生因講「仲尼祖述堯舜」處，謂諸生曰：「看孔子的學問是何等樣大。後人雖有知古的，或不能知今，便流於腐儒；雖有知今的，或不能知古，便流於曲士。知天而不知地，便是能員而不能方；知地而不知天，便是能方而不能員。酌古準今，參天兩地，這便是聖人的學問。若賢人的學問，便下聖人一等了。」一生曰：「今人連賢人的學問

①「地」，原作「他」，今據乾隆本改。

也到不得。」先生曰：「這却趨下了。在汝雖曰謙之至，他人視之，便覺卑之甚矣。」問：「聖人之學，恐亦只是賢人的學問做去？」先生曰：「元來規模自是不同。」

先生曰：「致曲工夫甚難。曲即是委曲處，如水之千流萬派，欲達江達海，中間不免有些砂石障礙，山谷轉折。便有多少委曲處，須是悉致之，纔得與江海會通着。昔日有二生，同欲致書於其長，一生適有事，就湊無事的這生爲之封裝。其生於己的封裝甚整飭，於人的便覺潦草，此亦是不能致曲。前日初啓東來見，說他在場屋中，一生有寒疾，不能終卷，他便把己身上衣服解下一件與他穿。其友還不能寫，又教他面向裏背向外寫。其友猶不能，又將兩個軍的衣服脫下來，將外面遮着，其友纔得終卷出。看這一事，便是他能致曲處，但未知他

每事皆能如是否耳。凡學者，惟是這一灣難過。故予嘗說，致曲與《大學》之格物、《中庸》之慎獨，皆是一樣的工夫。」

象先問：「禎祥、妖孽，至誠怎麼的能前知？」先生曰：「雖禎祥，容或有不善者矣；雖妖孽，容或有誠善者矣。此等處唯是至誠纔知得。」①問：「禎祥、妖孽何處見得？」曰：「亦只在蓍龜四體上便可見得。如衛石駘仲卒，無適子，有庶子六人，卜所以爲後者，曰：『沐浴、佩玉則兆。』五人皆沐浴、佩玉。石祁子曰：『孰有執親之喪而沐浴佩玉者乎？』不沐浴佩玉，石祁子以兆。衛人龜爲有知也。此便是禎祥之見蓍龜。如周公之握髮吐哺，漢高之躡足輟洗，此便是禎祥之動乎四體。妖孽則反是。若只謂麟鳳之

①「誠」，原脫，今據四庫本補。

物爲禎祥，災異之類爲妖孽，淺亦甚矣。不待至誠，人能知之。」

聶蘄與一友論作聖人事，一友謂「作聖甚難」，蘄謂「肯作聖亦易」。友問：「怎麼便見得易？」蘄謂：「吾輩今日要去挖那聖人的心安在己心上，却難。吾輩元也有聖人那個心，故易耳。」先生聞之，曰：「此語說得極緊切。我不嘗說來，不是天限定春秋、戰國時專生個孔子、孟子，乾、道時專生個周、程，淳熙時專生個朱子，又安知今明時便沒有賢者？夫人亦在乎爲之而已。若顏子瑩然在陋巷中，誰信他爲得舜也？他便謂：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』看他是何等剛毅！因念及弟栖昔在太學時，有一老友戲曰：『看你的模樣，是要做顏子邪？』栖隨答曰：『老兄怎麼知我便做不得顏子？』恁的志向，却是個剛毅。」

今已亡矣，惜哉！」

先生曰：「胡賦這回能不責債者之償，此亦可謂能行所學矣。這等處非是見得義上重，怎生便能輕得利如此？」

吳祐云：「適見許象先，道及先生教學者克己工夫，自各人已私上克治，聞之心甚快。」先生曰：「正是各人都有個病痛，如聖門諸子一般，子張便有子張的病痛，樊遲便有樊遲的病痛，只自各人的偏處整頓，便亦可與這中正的道路會通得。」頃之，吳祐自謂：「看來只是爲這舉業纏縛了人。」先生曰：「這便是你的病痛，你便要在這裏整頓，不可爲他纏縛了，亦便是你的克己工夫。能得此，你心不大快邪？」

吳祐問：「人心下多是好名，如何？」先生曰：「好名亦不妨，但不知你心下好甚麼名來。若心下思稷只是個養民的名，契只

是個教民的名，怎麼便能千萬世不泯？把這個名之所以然上求，則得之未嘗不善。若只是空空慕個名，不肯下手去做，却連名也無了。」

先生問：「明相近日在監中，與朋友亦講學否？」祐對曰：「近日只是會得幾篇文字。」先生曰：「古人以文會友，便可輔得吾仁。」祐問：「以友輔仁，必須是有這志向的，不然亦難。」先生曰：「不要畏難。這去處却是要些作用，須是因事善誘，漸漸亦化得他來纔好。」祐心未免猶有所疑，先生曰：「這回《郭林宗傳》不可不看。」

章詔問：「伊川諫哲宗折柳事，溫公以爲使人主不喜近儒臣。」先生曰：「伊川所言固是正經的道理，但婉轉處却欠。使明道處此，恐便不是如此。必是先有以開其心，然後有以投其說。如折柳事，他定是有委

曲，必是先把那柳枝取在手中，請哲宗把玩，若謂這柳枝方春時發生，生意盎然可愛。天地生萬物，正如人主生萬民一般也。但一折了這枝，便沒有生意了。正如今日百姓，或折了一手，傷了一足，怎麼便行動得？^①如此婉轉說來，哲宗心下或亦喜悅。因想當初在翰林時，進說却只是直說，亦欠委曲的意思。始知用過數年工夫來，自覺於明道的心事略窺測得幾分，然亦不知如何。明道必以誠意感悟人主，悟得過來，則自親親仁民愛物。愛物之心生道也，孟子可說也；折柳之事死道也，伊川難說也。伊川在經筵，當師道處，欲坐講，反惹哲宗惡其妄自尊大，而蘇軾亦加靳侮。事君以敬

① 「麼便行動得」至「亦不知如何」，原在本段末，今據乾隆本乙正。

為主，而愛亦不可缺。」

有一御史來見先生談學，先生謂之曰：「侍御今日爲的是程伯淳的官，須是要爲程伯淳的學纔好。」問：「伯淳之學是恁地？」先生曰：「只是個仁。他不嘗說來：

『仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？』這便是他的學問。」因問：「體仁的工夫，遇着相講時，覺自有振發的意思，但過後便忘了，如何？」先生曰：「這等看來，定是還有個忘的根子。」問：「這忘的根子在那裏？」先生曰：「亦多着也。如今好作詩的，這詩亦會忘了仁；好作文的，這文亦會忘了仁。尚勢位亦會忘了仁，至於聲色貨利，是極粗淺的，更不消說。須是尋得這根子，一下斬斷，纔不忘了仁。故孟子說：『必有事焉，而勿正，心勿忘也。』故或是對朋友講論，或是對着書冊，或是察吾

的念慮，皆是有事勿忘的工夫。故孟子說養氣，以集義爲事。故予謂，侍御今日亦必以體仁爲事乎？」問：「孟子說集義，先生只說體仁，如何？」曰：「集得義，便是能體仁；體仁，義亦在其中矣。」

易泉問：「子思言『淡而不厭』云云，又言『知遠之近』云云，恐又加謹獨工夫，亦只是如此。」先生曰：「此只好就資質上說，如『淡而不厭』，^①見他是有個誠的資質了；知遠知近，^②見他是有個明的資質了，纔好加慎獨工夫。予前日亦曾與鄒東郭說來，聖賢說話，亦有不曾一句就說盡了的。如首章言個戒慎恐懼的工夫，可位育得天地了。然下面便繼以智仁勇，又繼以九經、五達

① 「厭」上，疑脫「不」字。

② 「知」，四庫本作「之」。

道，又繼以誠明；然又必須要個好資質，纔做得這工夫。故說個慎獨，中間便自有許多條理。不然，只一句說了，下學怎麼得下手的去處？」泉曰：「何不一下說了？」曰：「恐諸君就肯用工夫也。」

有一生見先生，問：「遇事多不能忍，如何？」先生曰：「《書》不云：『必有忍，乃克有濟。有容，德乃大。』故君子寧使我容人，毋寧使人容我。」生感之，曰：「非是至親如父母，便無有肯把這話與我說的。」遂歸，以是記之於壁以自警。他日又來見，云：「聞教後心不敢放，適理事時有人投書，心甚不平，於是默想先生容忍之說，遂止。然心終不能什然，^①却強制住了。」先生曰：「我不嘗說來，孔門教人，只是求仁。知得這仁的意思，於人何所不容？於事何所不忍？我們元初却與天地一般，無一毫欠缺，但先

狹隘了，便無天地覆載氣象，訑訑聲音，拒人於千里外矣。故予又每說舜好問好察之智，必先有並生之仁。故今日亦惟在默識耳。」

象先問：「平居無事之時，想所以接人待物者庶乎不謬，但纔臨事便別。就是奴僕，有不如意，雖強制不怒，未免猶有意思在。如何？」先生曰：「這處還是不曾致中，故發不中節。若預先想個接人待物，怎能勾事到相湊合不謬也？若致得中了，臨事自會不差。或有一二差處，演習行之久，便如輕車就熟路矣。」

先生曰：「爲政有本有末。如江上盜賊一般，只知尋那個拿賊盜的人，不去究那生盜賊的人。如獵獸以除田害，只喜那能驅狐

① 「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

兔的人，却不去求那絕狐兔的法也。」^①

先生語諸生曰：「近日做工，亦有下手處否？」一生對曰：「聞先生教後，每在燈窗下便想着。」先生曰：「不但在燈窗下想着，須是時時想着纔好。」曰：「但精力不足，此心未免有放下的時候。」先生曰：「纔覺放下時，便自提掇起來，却不好也。」又曰：「如能得此，便是上手工夫矣。」

涇野子內篇卷之十六終

① 「狐」，原脫，今據四庫本補。

涇野子內篇卷之十七

鷺峰東所語第二十二

門人襄陽劉鷺錄

鷺問：「聽先生講論，時覺有所興起。

使得常常如此，聖賢可學而至乎？但恐不能持循，爲外誘所奪。奈何？」先生曰：「孟禽，楚人也。予，秦人也。焉能常常講論乎？故全靠師友，則求諸己者便懈惰，外誘由是而至也。橫渠《六有銘》，不可不常接乎目。」十一月二十一日，期當聽講，以陰雨晦冥，獨坐閉戶，頓覺此心虛明，凡有觀覽便自省悟，似於道理有會合處，若可上

達。竊謂：「一日無欲可作一日聖人，一月無欲可作一月聖人，終身無欲便是終身聖人。不知是否？」先生曰：「有志之言也。但恐入市朝時或有欲，則與閉戶獨坐時之無欲，又不同矣。故聖人無人而不無欲，一獨坐不可便了也。子如視金革百萬之衆，甲科烜赫之榮，文繡俊雕之美，財貨充積之盛，艱難拂亂之時，白刃顛沛之際，毫臺昏倦之日，皆如此號房之獨坐也，人雖曰子之非聖人也，吾不信矣。」

問：「顏子簞食瓢飲，不改其樂，夫子便稱之曰賢；子路衣敝緼袍，與衣狐貉者立而不耻，夫子便喜之。二者雖所造淺深不同，然今之學者若能於貧富關頭擺脫得去，便是求上達境界。」先生曰：「此是第一件學問，能乎此，可以塞天地而輕王侯矣。故曰：『君子去仁，惡乎成名？』故今日只當求

仁。若於仁能有得處，更須論他個筆瓢貉貉也。」

問：「孔子說『可與共學』至『可與權』，以聖門諸弟子品題，如何？」先生曰：「與其品題聖門諸弟子，不若先品題在己。品題聖門諸弟子，雖是評論古今人物，然近於方人，於己猶無益。若品題乎己，便肯求己之所到處。不知孟禽今日可與立耶？可與權耶？若能審此，則由、損之立，顏、曾之權，皆可求而至也。」

問：「程子於『逝者如斯』章云：『此道體也。』『君子法之，自强不息。及其至也，純亦不已焉。』又曰：『自漢以來，儒者皆不識此義。』末乃曰：『有天德便可語王道。』又於『可與共學』章云：『自漢以來，無人識權字。』豈非以自漢而下，聖人不作，故不可以行權，不可以興王道耶？」先生曰：「程子指

其全體至極處而言，若就漢人中論之，豈無有識此意者乎？自程子發此論，雖為至當，然後學不知立言本意，乃因而推演太高，遂將數代躬行君子皆卑忽之，但馳驚於玄談高論，去權與王道益遠。若愚則不敢謂漢以後無人也。」

問：「象山云，顏子為人最有精神，然用力甚難。仲弓精神不及顏子，用工却易。觀其問仁之時，猶下『克己』二字，曰：『克己復禮為仁。』又發露其旨，曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』既又告之曰：『為仁由己，而由人乎哉！』至仲弓問仁，夫子但答：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。』只此便罷也。顏子精神高，既磨礪得實，仲弓不及也。此說如何？」先生曰：「此象山想像之言，幾於捕風捉影矣。且顏子最有精神，用力宜易，今反以為難；

仲弓精神不及，用力宜難，今反以爲易，不幾於倒說乎？且如見、如承、勿施等語，亦非易事。故雖分克己、敬恕爲乾道、坤道者，亦是就顏、冉面頭上說也。故學者不當在比擬二賢上用功，只當就二賢比擬於己，有所不及，思齊之則可也。」

問：「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。」若臨是非利害之際，却也須便便；如在宗廟朝廷，固是便便，若處僚友大夫，以德義行實尊讓也，須着恂恂。當時門人記載，亦就其重者論之，不知是否？」先生曰：「恂恂只可施於鄉黨，鄉黨中長幼卑尊俱無所用便便處。若恂恂處，於宗廟朝廷亦必似閭閻。不然，便陷於持祿固寵者矣。」

問：「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。」若是「醉而不出」，「屢舞傴僂」，「屢舞僛僛」，

聖人亦應何如處？」先生曰：「古人飲酒，既立之監，或佐之史，不苟飲也，可以聖人而同於流俗乎？其溫良恭儉格人處，自無傴僂僛僛之徒矣。」

問：「廋焚。子退朝，曰傷人乎？不問馬。」乍忽之際，固應如此。若稍從容，亦須有言及馬也。」先生曰：「此正觀聖人貴人賤畜之心於乍忽之頃，從容時不須論矣。」

問：「學者應酬事物，若從理上做去，便自勇往直前，略不流滯；若要成就一己私意，却徘徊顧望，不得了足。不知是否？」先生曰：「此言是非極明白，所慮者，不消如此致疑。於此致疑，則必於是者不肯是，否者不肯否矣。故見得是非後只可直前，勿起兩心。然纔說要成一己私意却是徘徊顧望，不知徘徊顧望個甚的。莫不是善心萌動又爲私意牽扯，欲不善不能不善，欲善不

能善，兩相阻礙？如看見此關，一刀斬斷，便是脫陷阱、登雲霄處也。」

問：「先生云品題聖門諸弟子，不若先品題在己，此是要生實下工夫意。今但知志道猶不免有得失存亡之時，不識如何可以立以到權耶？」先生曰：「纔覺乎得處存處，不使失亡，便是立得；到不知其得處存處，則於道俱化矣。如是而不可與權者，則夫子有吝言矣。」

問：「夫子告顏淵、仲弓爲仁二條，比擬於己，實未能及。但日用行事，頗有不欲、勿施意思，而又有責成他人待己，亦似己之待渠意，此又是私意了。循而上之，如見、如承、而克、而復，又當何如下手？」先生曰：「既知是私意，便在此下手去之。如見、如承亦是此，而克、而復亦是此。顏淵不是天上客，孟禽不是塵中人。天理是一個天

理，不分今古；私意無兩個私意，因別賢愚。」

問：「下學人事，上達天理。請先生舉一二事例之，是如何樣子。」先生曰：「程子『灑掃應對是其然，必有所以然』之言極明白。今孟禽欲舉一二事爲樣子者，只是把天理看在蒼然之表，以爲上也；把人事看在眇然之軀，以爲下也。孟禽只在人事上作，則天理自隨，孟禽作處殊無高卑難易之別。」又曰：「上下只是精神顯微字樣，如《易》云『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，此不是大樣子耶？」

問：「聖人過化存神，如何心所存主處便神妙不測也？須有些作用處，請破此疑。」先生曰：「舊講舜舉皋陶，湯舉伊尹事，孟禽未之聞耶？蓋舜、湯舉此二人極爲簡易，亦無甚動作，然四海九州之不仁者，皆

化而爲仁，便可觀過化存神處。《易》曰：「鼓之舞之之謂神，惟舜、湯能知此意。漢、唐諸君雖有英賢，却沒這個舉臯陶、伊尹的手段，故其治或雜霸或雜夷，難與帝王比倫。且子曾入天地壇、帝王廟乎？當其人之之時，貌必莊而無惰容，心必肅而無雜念，是誰使之然哉？蓋天地、帝王過化存神，不見而章如此。」又問：「此舉臯陶、伊尹，奚比乎？」曰：「凡所謂神化者，至公而無私，至明而不昧。漢、唐之時，雖有臯陶、伊尹，或明不足以知其賢，縱或知之，又爲私意親幸所蔽，不能用其賢。此不可以反觀舜、湯之神化邪？」

問：「孔子教人，多教就事上用功，鮮有指出本原者。孟子則直指言之，如以爲時之使然，則末世人資質似不如前，以爲性善，則古今一而已矣。敢請何說？」先生

曰：「道無古今之別，人有聖賢之異。聖人之言因人變化，性在其中矣；賢人之言不直不見，時在其中矣。性在其中，不可謂孔子之言無本原也；時在其中，不可謂孟子之言非就事上用功也。蓋孟子之學識其大，孔子之道純於化。今就其化之散見處，但以爲事上用功，則夫子之神幾乎隱矣，不亦粗淺乎？今就其大之發明處，遂以爲本原，則孟子之學入於玄矣，不亦浚恒乎？故欲孟禽事上用功，就要見本原；本原上有得，就臨事發見。岐爲兩說，非惟看孔孟之言有殊途，則孟禽之心事，恐亦有二致也。」

問：「《大學》謂『如惡惡臭』，『如好好色』二句，便是誠意了。『慎獨』只是起頭用功處，是否？」先生曰：「說『慎獨』是起頭用功處，足見曾用心下手學也。但與誠意對言，似又支離。將所謂起頭用功者，有外於

好善惡惡邪？故念慮之起覺得善惡，就是獨，必好必惡，就是慎。」

問：「先生云『神之聽之，終和且平』有言：『天下豈有不和平之鬼神？』此殆言其體也。如《大雅·思齊》篇謂『神罔時怨，神罔時恫』，若有怨恫處，便是不和平矣。」先生曰：「和平之助人，不惠於宗工，則有怨恫之報，非言神也。」

問：「先生於《大雅》『文王在上』篇有曰：『若以爲文王既沒，在帝左右，子孫蒙其福澤，是後世神怪之說也。』然如所謂『嗟嗟烈祖，有秩斯祜』，『及爾斯所』者，其何以別？」先生曰：「通於天人之學者，可以讀《詩》、《書》矣；明乎善惡之旨者，可與論禍福矣。是故『於昭』、『陟降』，不可以形象言，不然，則『在帝左右』當列位次矣；『申錫』、『斯祜』，不可以私庇言，不然，則『及爾

斯所』真非尸解矣。知乎此，則『於昭』乃文王之道，凡命之惟新者皆以此也；『斯祜』乃成湯之德，凡錫之無疆者皆以此也。後世子孫不能繼述先王之道德，而徒欲憑藉先王之福澤，恐先王之福澤不如此私之甚也。」

涇野子內篇卷之十七終

涇野子內篇卷之十八

鷲峰東所語第二十三

門人祁門謝顧錄

壬辰八月二十一日，顧與叔應熊謁先生於鷲峰東所，先生却其幣，顧跪曰：「自行束脩以上」，學者之禮。」先生笑曰：「拜即是禮，焉以幣爲？吾不能依本畫葫蘆也。」問學，曰：「聖人教人只是立志，志定則學成。」

問：「夫子『吾衰』之嘆，獨歸夢於周公者，豈以堯舜之道傳之禹、湯、文、武、周公，周公沒而傳泯焉？故夫子惓惓念慮，惟欲

繼周公以續斯道之行乎？」先生曰：「此亦孟子論承三聖之意，蓋指道在人臣者而言也。周公生成西周之治，孔子夢周公：『吾其爲東周乎！』傳道之論雖亦有理，不必如此牽附。」

問：「《易》云：『三人行則損一人，一人行則得其友。』與『三人行必有我師』同否？」先生曰：「彼言致一也。雖然，只要虛心。吾心不虛，則雖千萬人有善亦在所不取，況三人乎？吾心若虛，則雖一二人有善亦在所取，況三人乎？」又曰：「此道學之正傳。前乎孔子，樂取於人者，此也；後乎孔子，以能問於不能者，此也。不然，則『匹夫匹婦不獲自盡』，雖民主罔以成功矣。」

先生曰：「學者開口便說仁，怎麼便能令有諸己？」象先曰：「經禮三百，曲禮三千，無一事而非仁也。故學者在隨處體認，

則得之。」曰：「正是。鳶飛魚躍，無往非此，會得時活潑潑地。然學者須要用參前倚衡之功，纔見得鳶飛魚躍，無往非此。」

問：「『以能問於不能』，如何？」先生曰：「某嘗說，此節與舜之大智相類。」易泉問：「何謂也？」曰：「舜之大智，止是一個仁。蓋仁者以天地萬物爲一體，『欲並生哉』，無一毫私意間隔於其中，無一物處之不當，故人有善必取之於己，己有善必推以與人，問於耕稼，問於陶漁，問於在朝，皆非心之所得已也。今學者只是見不破這個仁，與人物若不相干。其有不得其所者，就不肯思量去處他，更肯好問人邪？顏子之心亦與舜同，故其言曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』何等激昂！」講畢，又曰：「某嘗謂大舜生於千百載之上，貴爲天子者也；顏子生於千百載之下，匹夫之

微者也。自他人視之，一定把舜做個不可到的人，又何敢曰『有爲者亦若是』？顏子不畏，而有此言，故卒能如舜。我等學顏子之學，須提醒此心，果有個欲並生哉，好問好察，爲舜的心纔好。」又問：「『犯而不較』如何？」曰：「此亦人觸犯他，他自不較爾。」泉曰：「與『不遷怒』同乎？」曰：「然。顏子自『不遷怒』進而上之，就是孔子『不尤人』的地位。至於孟子，則曰『於禽獸又奚擇焉』，亦未免有計較的意思。故說孟子不及顏子，此等去處亦略見。」

問：「過內自訟，初無形迹著見，人誰知之？聖人遽以絕望於門人，何也？」先生曰：「此見內外合一之學也。有諸中，必形諸外，如『十目所視，十手所指』，『莫見乎隱，莫顯乎微』。能訟，必能改也。夫子當日絕望，甚言見改過之難得爾。」

十月二十一日，顧移鷺峰東所請教。

先生曰：「志學必以聖人可到爲期。」顧對曰：「爲學莫大於立志，亦莫先於慎交。」曰：「在學者自脩，固當如是。然『有容，德乃大』，不可偏隘。」顧又對曰：「先生以天地萬物爲心，固無不可。若初學未到中立不倚地位，未免爲習俗所奪。」先生曰：「然。寺中章宣之，良友也，與之日夜切磋，庶幾成學。」

二十九日，陳子虛、胡儒道告歸，先生及諸友餞之秦淮寺。子虛曰：「昌積昨日看《語錄》，以智、仁、勇講資質，恐不親切。」先生曰：「亦是資質，亦是學問。如『淡而不厭，簡而文，溫而理』，亦然。」又問：「『知風之自』如何？」先生曰：「凡事必有所自，如人之毀譽是非，必自己之得失。我嘗說，雖是個人君，其天下生民之安否，四夷之叛

服，百官之違順，其風端自乎己。於此而能知之，則獨必慎，德必脩，如何天下不治？」昌積又問：「昨見人謂，意之發動處就是行，如何？」先生曰：「固然，然知略或先些。如今日餞二友於寺，亦必先遣人來視客之有無，察地之污潔，容人之多寡，然後行無窒礙。使先不爲之謀，則或爲他人先人，寧不有誤？」程惟時曰：「又如請客必先發帖，以通其情，又有速帖，以促其往，然後客從其請也。夫豈因人過我門而納於我室，強之以同飲乎？」先生笑曰：「此喻更親切。」昌積又曰：「早見程惟時與章宣之看脉，我問惟時曰：『藥可與一二劑吃乎？』」惟時答曰：「未曾看你脉，如何知得病而可以用藥乎？」看來亦與老先生之論相類。」默起曰：「這般說還不緊要，如使不知病的證候，妄意發藥，豈但不能生之，將反害之死矣，

知豈獨可先邪？」先生曰：「這段議論尤覺明白。」講畢，先生徹饌，分散群僕。昌積謂大器曰：「此處亦見『欲並生哉』意。」

十一月初二日，先生召顧，語曰：「昨日所講，恐流於反復，涉於雜冗。」顧對曰：「諸生感發興起處多。」先生曰：「諸生感發，怎麼不見卓然爲聖爲賢的人？遇纔感發時，就要下手做工夫，聖賢地位亦不難到。」

何廷仁來見，問：「宣之在京一年，亦可謂有志者。」先生曰：「宣之甘得貧，受得苦。七月間，其僕病且危，宣之獨處一室，躬執爨，自勞筋骨，未嘗見其有愠色，可以爲難矣。」廷仁對曰：「孔明、淵明非無才也，而草廬田園之苦；顏子非無才也，而簞瓢陋巷之窮。看來君子之學，惟重乎內而已。」先生曰：「然古人做工，亦從飲食衣服上做起。故顏子之『不改其樂』，孔明、淵明之所以獨

處，皆其志有所在，「食無求飽，居無求安」者爾。某嘗云，季氏八佾舞於庭，三家以《雍》徹，犯分不顧，都只是耻惡衣惡食一念上起。此處最要見得，則能守得。」

廷仁問：「天下有爲親病割股者，可乎？」先生曰：「親病而已如是，亦根於天性之良，其至誠之發乎！近日連平有一楊佐，年方十四，其母病，即於脇下割肉一塊，以奉其親。雖不能必其親之存，而佐之心甚不可及。」廷仁曰：「於道不爲過乎？」先生曰：「年始十四，無所習染，無所畏避。其幼則不爲過，由有道之後而論之，則爲過矣。」廷仁曰：「三代以上有此事乎？」曰：「紀傳不存，亦難考。」廷仁曰：「身者親之枝也，宗祧之所托，後嗣之所承。不重其身，斯忘其親矣。」曰：「雖然，此亦事之變爾。孝童至真之情，豈可於此又索過乎？」惟時

曰：「事不可常，禮所以不制。譬如人子於親之死，雖哭泣踊辟，亦不爲過。苟喪其身，則殯斂、棺槨、衣衾，誰爲之主？是故聖王制禮以防天下之情，恐其過於慟而喪身也。抑之而使退，制其哭泣有時，踊辟有節，易其過而歸於中道。又懼人之喪其心而忘親也，作之而使進，昭其禮法，詳其度數，而亦歸於中。使割骨養親而可常，禮亦載之矣。」先生曰：「然。曾子居喪七日，水漿不入口，子思以爲非。」頃之，又曰：「喪，與其易也，寧戚。戚不專爲喪之本，蓋言人子之於親能厚其棺槨，精其衣衾，而安親之心與體，方爲有本。今既不能得其本，寧戚可也。夫楊佐之事，亦寧戚之始乎？」

惟時問：「先生嘗論尹彥明、朱元晦不同者何？」先生曰：「得聖門之正傳者，尹子而已，其行慤而直，其言簡而易。若朱子，

大抵嚴毅處多，至於諫君，則不離格致誠正。人或問之，則曰：「平生所學，唯此四字。」如此等說話，人皆望而畏之，何以見信於上邪？」因論後世諫議多不見信於人君者，亦未免峻厲起之也。顧問：「朱子與二程如何？」先生曰：「明道爲人，盎然春陽之可掬，故雖安石輩，亦聞其言而嘆服。至於正叔，則啓人僞學之議，未必無嚴厲之過爾。」頃之，嘆曰：「凡與人言，貴春溫而賤秋肅。春溫多，則人見之而必敬，愛之而必親，故其言也感人易而人人深，不求其信而自無不信也。秋殺多，則人聞之而必畏，畏之而必惡，畏惡生則言之人人也難，將欲取信而反不信也。」

問立志。先生曰：「言人便以聖爲志。」問工夫。曰：「程子云：『其要只在慎獨。』」又問：「今人不能立，如何？」曰：「學者只

是或畏人之非笑，或牽扯於利欲，或淫蕩於富貴，有許多病痛，如何教他做得立也？」惟時起曰：「今人非惟不學立，却把知天命都來講也。」先生笑曰：「不可如此說。但要立，還須從志學功夫上起。」

十一月十三日，老先生宿齋於會同館，顧與章詔同在寺中。顧曰：「良友切磋，甚為有益。宣之將歸矣，其何以教我？」宣之曰：「學者只要常惺惺法。苟常提醒此心，不汨於貨利，不溺於聲色，纔是篤於道的。」顧曰：「再何以加之？」宣之曰：「『敏於事而慎於言。』」顧曰：「然有諸中必形諸外，着實做工夫的人，則動止語默自然不同。」來日早，問安於老先生，備陳其論，請教。先生曰：「如此聚講，又何患群居終日者邪？」一日，游震得曰：「學者只是意向不真切，意向真切，則適道不差。但欲做工夫，

每為氣習所奪。監中往來朋友，未必一一同志，甚至有譏刺之人，將如之何？」先生曰：「朋友往來，固所當擇，然但如夫子曰『毋友不如己者』纔好。至於人譏刺之，又何足介於心？我說人只是個不自信，能自信了，則任他說不妨。故我常與人說，寒必要一件衣穿，穿了衣，人再說我寒，我便可信他；饑必要碗飯吃，吃了飯，人再說我饑，我亦不信他。看來此處亦只是自信，故孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』自得之，則居富貴也不能淫，居貧賤也不能移，居患難也不能屈，無人而不自得，故曰『居之安』。不知汝近來於安處亦到一二否乎？」震得曰：「受教矣。」

江東暉曰：「學者皆有為善之心，而今只被舉業纏繞不去，故德不能脩，學不能講爾。」先生曰：「然舉業亦是一件事，做秀才

專把舉業來講固不是，棄了舉業不理也不是。」顧曰：「舉業本不害人，但於作文時無患得患失之心，好名好勝之病，就是學也。」先生曰：「此說未必然。使在窗下不能博覽經傳，誦書作文，一日遇主司考試題目不能應答，就去怨主司不取，這却不是學了。看來還要責之自家可。」

鍾啓寅辭歸省，先生問近日工夫。對曰：「未見進處。」先生曰：「未見進就求，其進可及。」退復語顧曰：「啓寅來講一二次，此回，不知果有益否？」顧對曰：「聽先生之言，肯去體貼躬行，則雖三二次不見其爲少；聞知而不行，則雖千百言不見其爲益。夫子嘗云『有一言而可以終身之者』。」^①先生首肯。

十二月二十一日，顧侍坐。適章詔來見，先生問曰：「行期何日？」對曰：「二十

四日下船，來年三月還至京，拜送考滿。」先生曰：「長江限隔，豈可盡必乎？」對曰：「志之所至，雖窮山極海，不能阻絕，長江敢畏憚乎？」次年如期果至南都，相知聞之，謂章宣之真信人也。

問：「《鄉黨》衣服之制，盛德之至也。今有志於道者，便侈然戴峨冠，服深衣，自以爲聖賢之徒。聖賢果在衣服間乎？」先生曰：「程子云：『制於外以養其中，由乎中以應乎外。』作聖工夫雖不專於在外，然服堯之服，亦不可廢。惟以其服而已矣，乃行之不稱也，不幾於《書》所謂『服美於人』者乎？」

先生一晚語顧曰：「江、游二生來辭，與子亦講一二否？」顧對曰：「游云在寺諸友

① 「身」下，《論語·衛靈公》有「行」字。

常得親良師，學問日進。彼離群索居，終日孤陋寡聞。顧曰：「爲學亦只是立志，志若不立，則雖窮年寓寺，憧憧往來而無成。若立志堅定，則雖無文王猶興，烏以離索爲念。」先生曰：「汝說固正，然親師取友功夫亦不可少。」

初六日講畢，先生召顧，語曰：「今日聚講，不覺於舜、顏發得過多。然講時初非此意，但好善之心自不容已。纔說着舜、顏，此心就覺闊大，故言重詞復爾。」顧曰：「先生之心與舜、顏同，言出與之相安。諸生心體本明，聞之未有不興起者。」曰：「人不可一毫自私，與朋友講論，務求克去私心，興起個爲聖爲賢的念頭，則何患不舜不顏？今諸生講學時則曰興起，過後却恐又忘也。」

良貴問：「昨講仰鑽瞻忽，生未得聞，請

再發明。」先生顧謂欽德輩曰：「記得前日所言否？」諸生默然。先生曰：「是尚未曾仰鑽瞻忽也。夫高堅前後，豈可他求哉？貴卿之問，便是『瞻之在前』；諸君之忘，便是『忽焉在後』。」於是諸生皆瞻顧錯愕。先生曰：「此尚不可瞻忽邪？」已而欽德問：「約禮是《書》之『協於克一』、『咸有一德』否？」曰：「非也。」又問：「『協一』、『一德』尤云非約者何？」曰：「此約於《書》者也，非約於子敬者也。」於是諸生嘆曰：「高堅前後，其惟時乎！仰鑽瞻忽，其在心乎！欲罷不能，其惟學乎！」

一日，先生至寺，張子醇與顧侍坐。適一生來見，衣服盛飾，兼以其父遺像求贊，並求格言。先生曰：「遺像上烏可着格言邪？」因問：「爾父逝世幾年？」對曰：「已十載矣。」先生曰：「學者孝親之心，不可以

已亡偃然自肆。昔曹生之父喪二十載，來求墓誌，予見其衣服頗美，遂語之曰：「昔將軍文子之喪，既除服，越人來吊，主人于廟垂涕洟。君子曰：亡於禮者之禮也，其動也中。故子之于親，不忍之心須要隨時發見，衣服不可過侈。」及退，先生復語顧曰：「庠生也衣服過侈，恐累大德，況其父已亡，烏得安然而不省乎？」顧對曰：「今之學者把節文度數亦都忘了，是以如此。」先生曰：「還是先忘其本。」

十二年正月三日晚，辭老先生去江寧鎮拜吾父，問曰：「新年新月，君子小人皆相慶賀。學問若能自新，亦必有慶喜乎？」先生曰：「新年人皆慶喜，此景象可愛，世運將亨泰矣。學苟自新，則無人而不自得。汝輩不可枉過時光，務求自得，如新歲可。」

問：「士風不振，似亦科目之少乎？」先

生曰：「汝以出仕者能振士風乎？譬如一處大府縣，或中鄉試三十名，或中會試二十名，求其能振士風者幾人？汝年富而能以道自任，卓然力行，則士風丕變，澆漓頓改。善人多，君子衆，在吾輩當責之於己，此正不可仰賴於人也。」

壬辰八月二十一日，何叔節問：「楊州府庠高先生專講心迹不必合之說，堅云：『人皆以心去合迹，須說觀迹以合心。』」顧答曰：「誠於中，形於外，天下豈有中志於道而外僞者哉？蓋其心善則行亦善，其心僞則行亦僞。合一之論，未爲不然。」先生曰：「然。」

堅問：「在學諸友責備，在家兄弟亦每責備。」先生曰：「諸友責備，外有益友；兄弟責備，內有益親。叔節如此，何患不長進？」

顧問：「賦性粗厲，不能容人過差，如何？」先生曰：「知得粗厲，就要變化去，方是學。且不能容人過差，便是己的過差。」

堅論被人之非笑，顧曰：「『至誠而不動者，未之有也。』今人只是弗誠爾。如顧初從東郭先生，京中諸友或訕笑謗毀，或面斥其過，近來亦稍親與。」先生曰：「此可見禮義在人，良心未泯。若顧得許多非笑，則將彌縫無暇息，并己身同倒了也。」

松江有一生來見，行初見之禮，云次日拜於門下。適顧侍坐，見先生愀然不樂，辭之。請問其故，先生曰：「此生之名與吾先人同，見之甚不忍，受之則不安。」顧對曰：「此生有求教之誠，義弗可却，其名關於上司，又難以遽改。」先生曰：「朋友處之則可，否則不可見矣。」顧出語一生，一生忻然曰：「吾從老先生，惟恐其弗納也。師若肯

納，吾豈不易其名乎？」即改其字以進，先生終辭之。後宋元博見先生，亦只從其字。

揚州有一生問曰：「《二程抄釋》與《橫渠抄釋》，二子之言孰為親切？竊意張不如程也。」先生曰：「以前賢之言反之於身，都是親切。若評其優劣，就不親切。」

問：「《雅》《頌》得所如何？」先生曰：「《詩》至春秋，殘缺失次，夫子環聘列國以正可否，得《商頌》十二篇於周之大史，則序其五篇於《魯頌》之上。如《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》，皆有其意而忘其辭，夫子皆序列於《小雅》。六月之前，亦是各得其所之義。」頃之，問諸生曰：「孔子刪《詩》《書》，作《春秋》，無非尊周室以黜伯功。至於《詩》之所載，魯僖公本諸侯也，《閟宮》之詩反列於《頌》；周平王本天子也，《黍離》之詩反降於《風》，此其故何哉？」諸

生未對，請問，曰：「此可以觀世變矣。蓋《詩》言其時，《春秋》正其分。如『天王狩于河陽』之類，無非正名，以統實也。」欽德曰：「孟子謂『《詩》亡然後《春秋》作』，恐是此意。」曰：「然大抵聖人作《春秋》，亦因《詩》而挽世道者爾。」欽德又問：「此章其樂專語《雅》《頌》而遺夫《風》，後云師摯之始，專語《國風》而復遺《雅》《頌》何？」曰：「彼此互見。又《詩》之殘缺，惟《雅》《頌》獨多爾。」

顧與叔應鴻歸省，辭謝，先生留坐。適監中三四生來謁，先生曰：「昨過諸友，無一在家，何也？」一生對曰：「監中朋友處號房，因人事繁雜，多處雞鳴山爾。」顧起曰：「人貴於學爾，若不勤學，雖移居雞鳴山頂，亦與在家同也。」一生問應鴻叔曰：「汝常在家否？」叔曰：「某常在爾。」先生笑曰：「小

謝言人之不勤，以見己之勤；大謝言己之常在，以見人之不在。得非欲以己之長，方人之短乎？」及請教言，遂書此以贈。至階下，復語顧曰：「汝毋以此工夫爲易也。聖門高弟，都從此處做起。」

門人鄭西朱德錄

葉春芳問：「如富鄭公出使契丹，亦可謂『不辱君命』乎？」先生曰：「豈但富公，如子產、叔向之使晉，晏嬰之使楚，孔道輔之使遼，皆是不辱君命。但先要『行己有耻』爾，如不能行己有耻，未有不辱君命者也。」

德問：「『剛毅木訥近仁』，如無這樣近仁的資質，又當何如用功？」先生曰：「此須要先變化了那不剛毅木訥資質，尋向上去，就可近仁。若徒恃有這好資質不去用功，

亦不濟事。故曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」

歐陽乾元問曰：「克、伐、怨、欲不行，雖未是仁，亦做得個仁的工夫否？」先生曰：「爲仁的工夫不在這裏下手，克己便是爲仁的工夫。這個工夫，孔門惟顏子知之。」德對曰：「仁則自無四者之累，不行則私欲病根終是不曾剪除。」先生曰：「仁貴何以見仁則自無四者之累？」德對曰：「仁者視天下之事，皆己之所當爲故也。」先生曰：「這個也是仁的影像。《易》所謂『君子體仁，足以長人』的心，就是那《西銘》所云的模樣一般，故能以天下爲一家，視中國猶一人，見不如己者方哀矜憫恤之不暇，又焉有四者之累乎？故予嘗爲之說曰：『知分則不克，知止則不伐，知命則不怨，知足則不欲。』」

涇野子內篇卷之十八終

涇野子內篇卷之十九

鷺峰東所語第二十四

門人儀真盛楷錄

嘉靖壬辰，楷自京師回，入南監，乃先謁先生，問爲學工夫。先生曰：「須是忠信立誠，以進德脩業。存得誠了，則發一言是一個事業，行一事是一個事業，至於接物，無非此意。若無事時，或博攷經典，或與良朋善友切磋琢磨，自不患不日進于高明矣。」

問觀書。先生曰：「觀聖賢書，須要躬行踐履。如《論語》十九篇紀聖人之言，《鄉

黨》一篇紀聖人之行。萬世之法，必擬之而後言，議之而後動，真宗師也。如以爲我是個秀才，何敢效孔子，便是自家小了。若能厲志學孔子，纔爲善讀書。」

問：「塞于天地之間。六合是恁的大，吾人以眇然之軀，何以能塞之？」先生曰：「吾與天地本同一氣，吾之言即是天言，吾之行即是天行，與天原無二理，故與天地一般大。塞猶是小言之也。」

或問：「觀書時，此心當如懸明鏡以照之。此心如何得如明鏡？」先生曰：「心體本明，或爲物欲遮蔽，如鏡被塵垢掩也，可用藥物擦摩。若原體或雜以鉛錫，雖藥物擦之不明，須從新鑄過一番，故曰『學要變化氣質』。」

先生曰：「王祥，魏人也，而仕于晉。鄧攸，華人也，而仕于胡。其大節已虧。世所

謂孝友者，不過一節之行爾。」

先生因論篤信好學，曰：「人之所以若存若亡、或作或輟者，只是信不及。若信得及，如寒之欲衣，饑之欲食，自住不得。如黃石公之與張良，期於圯橋，至於三乃曰『孺子可教』。夫良之所受，兵法爾，而況孔孟之道乎？昔者，孔子『信而好古』，孟子言『有諸己之謂信』，學者不可不猛省。」

因講《鄉黨》篇，謂諸生曰：「學須見得意思常新乃樂，學如能時習，乃說也。且學聖人，須師其意，不必泥其迹。且如平日做短右袂之衣，如何使得？縱是『不得其醬不食』，亦視所處之地如何。若當疏食飲水之時，雖醬亦無矣。故《鄉黨》記夫子威儀、飲食、衣服，皆天理之發見處，必先學此而後達道，但不必泥爾。九經、三重，皆由此出。」

先生曰：「父母生身最難，須將聖人言行一一體貼在身上，將此身換做一個聖賢的肢骸，方是孝順。故今置身於禮樂規矩之中者，是不負父母生身之意也。」

問：「周公之處管、蔡，不如舜之處象，何也？」先生曰：「舜當時與象同其好惡，纔說好惡同，則心與之一而未始有違，故象不格姦。若周公處管、蔡者，恐不在於監殷之時，在於未使之日。公既居冢宰之位，彼其心以為兄也，乃不冢宰，不肯帖服，且或未同其好惡，故必不能平，遂以殷畔。此管、蔡者，乃小人之心也；周公者，聖人之懷也。公以聖人之懷待管、蔡，於其委曲處或未察爾。管、蔡以小人之心窺周公，凡其直遂處皆生忌也。故孟子謂周公為有過，謂舜為仁人。」

楷問：「諸經雖曾讀過，久多忘記。且

讀時記性魯鈍，苦其難而不知其樂，何故？」先生曰：「當時讀，只徒記誦，不曾將來身上體貼做工夫，所以易忘。且苦其難處，亦近發憤，過此則便樂矣。」

先生曰：「孔門如顓孫師，只學夫子的威儀；有若，專學夫子的言語；子游、子夏，專學夫子的文章。惟顏子、曾子、閔子，專學夫子之道德。故子夏晚年居西河，使人疑於夫子，而有子至使諸友皆以夫子之禮事他。曾子一則謂其不可，一則數其過而責之，還是學德行的終不差。」

先生謂諸生曰：「今日有疑須相質，故作宰相，須使人皆盡其情。如講論中，有疑于心處只管聽下，隱而不發，也非向往的意。」

問：「孔子亦獵較，未必是親爲之，如何？」先生曰：「將舜之陶、漁、耕稼，亦非親

爲邪？夫禮從宜，使從俗，入門問諱，入國問禁，聖人行不絕俗，自是如此。」

問：「夫子之得邦家如何？」先生曰：

「看來『不疾而速，不行而至』，只是一個神。《易》曰鼓舞之謂神，其機在用人上。蓋其所舉用者如顏、曾、冉、閔之徒，如子產、伯玉、季札之輩，皆登庸之矣。」一生曰：「夫子何不盡用在門牆者？」先生曰：「七十子中，如聚斂之冉求，夫子必在所舍，又焉用之？蓋人明到極處，就是神了。如水之清澈，其底沙石毫髮無遁，如鏡之明，妍媸一過盡照了。今諸生也要如舜、湯用心，常把這意思在心上。凡世上榮華富貴都要捐除，要淡薄方好。諸葛武侯曰：『非淡泊無以明志。』衣服、飲食俱要淡薄，苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚。如顏子之貧不待言，如曾子耘瓜也是貧，今學者豈肯荷鋤去耘瓜？古之

聖賢，多是如此。」

先生因論衛公子荆，語諸生曰：「敝處有劉司徒，作墳所祭堂，用舊屋料。人問其故，曰：『同歸於朽。』故顏子在陋巷，他通不以此累其心。見大心泰，心泰無不足也。不但宮室，雖衣服飲食皆是。故如武侯、孟子，其志立得大，若溺於流俗，雖營心學問，終不得進。曾有一家作屋，貫條用鐵爲之，其孫在下見之，謂其祖曰：『不用爲此，他日賣時難取卸。』未數年，已爲他人有矣。須於此等處一齊看破方好。」

問：「格物之格，有說是格式之格，謂致吾之良知在格物，格字不要替他添出窮究字樣來。如何？」先生曰：「格物之義，自伏羲以來未之有改也。仰觀天文，俯察地理，遠求諸物，近取諸身。其觀察求取，即是窮格之義。格式之格，恐不是孔子立言之意，

故曰自伏羲以來，未之有改也。」

先生曰：「大道爲公氣象，如『貨惡其棄于地』，『力惡其不出于己也』云云，這等說却過了。爲仁者只是無私便是，若又要費其所有，難以率人。」

問：「意所便安處，如何去得？」先生曰：「不止一端，如使於飲食、衣服、居處俱是。只是人受病處不同，須是於意所便安處一刀兩段，方能有爲。且有一朋友好睡，常說：『天怎麼沒個閏五更來？』雖是戲謔，其便安於睡如此，若能於中夜之間思道理起，在慎獨上用功夫，便去其意所便安處矣。」

先生曰：「子賤之治單父也，有出郊數十里而迎者，子賤曰：『未必賢也。』有出郊數里而迎者，子賤曰：『未必賢也。』有於郭內迎者，子賤曰：『未必賢也。』及之單父，乃

求未來見者師事之。此可見其至公之心，不受人諂，如之何不得聞善而治單父邪？」

問：「如何方得寡過？其肯綮處可得聞歟？」先生曰：「人惟爲聲色貨利所纏縛，如墜于井底一般。須斬去世間一切可愛可惜可喜可慕的心，一於天理，便好如日月之明一般，此何等氣象！學者須從難克處克將去，久之自與天合，不患不寡過也。」

「凡看《論語》，且須要識得聖賢氣象。若天地之所以爲天地，只是一個至公至仁。如深山窮谷中，草木未嘗不生，如虎豹犀象也生，麟鳳龜龍也生，聖人與之爲一，如有一夫不得其所，與天地不相似。觀夫舜欲並生，雖頑讒之人也要化他，並生與兩間要與我一般，此其心何如也！」

先生語諸生曰：「第一要擇交。交際之間，將《論語》活活的見在躬行上纔親切，纔

見得有至有未至處。若只敘寒暄，說俗話便了，視聖人之道反相耻一般，這五日之聚，只是空談了。蓋聖人之道，極平易近人情，只在日用行事間見得。凡談奧妙，念高遠，俱是異端。今人胡亂說話者，號曰不拘小節；又有循禮，號曰道學。然於作用處却有欠，故二者皆非道。」

問學。先生曰：「貴自得。如今吾輩《詩》也讀，《書》也讀，如因《書》而知《詩》，因《詩》而知《書》，纔是自得。若讀《書》只知《書》，讀《詩》只知《詩》，皆不算。」

問三正。先生曰：「古之改歲，雖以十一月、十二月爲歲首，其春夏秋冬之序自仍其舊，一年自仍是十二個月，但頒曆發號令，俱從首月書爾。」

先生曰：「所居朋友比前加敬，有感化意的，便驗得我的進處。若只泛泛如塗人，

一揖而過，還未也。如有可告者，即以己所聞者告之。若有所秘於己，亦是自私，就不廣了。故曰：『克己工夫未肯加，各驕封閉縮如蝸。試於清夜深思省，剖破藩籬即大家。』」

問周禮。先生曰：「周禮亦非萬世常行之道，自是周家一代禮也，行之者曾有弊。若欲行之，除是斟酌損益，故孔子便欲行夏之時，而於周特取其冕。」

問：「聖人亦重名乎？」先生曰：「觀『君子疾沒世而名不稱』，聖人也重名。故齊景公貴爲諸侯，富有千駟，死而民不稱；伯夷、叔齊無爵無位，一匹夫爾，民到于今稱之。又如嚴子陵，其名高過光武。屈原之學惟未盡純正，其言曰『與天地兮同壽，與日月兮齊明』，如今看來，果是如此。但名非虛得，有實方有名也。」艾希淳曰：「有

重名必有重實。」

先生曰：「爲學須要與直諒多聞的朋友講明道理，文字就有得有進。經書之外，看一部禮書最好。禮絕得妄交，無妄交則靜定，足以進學。凡學者謹獨不至，未有不入於淫蕩者，再牽以無益之朋，其引之去不難矣。須擇交好友。不要說我是秀才他也是秀才，我是舉人他也是舉人，如此比將去，終無進步處，須是要以聖賢爲期。」

先生嘗說：「某初在京未中時，有友六人者，馬子伯循、崔子子鍾、寇子子惇、張子仲修、馬子敬臣，當時相與習禮於寶印寺中，令各人弟子爲執事。人皆以爲未中，何得如此迂闊？不知後方有所執持也。」

問：「夫役之苦，何處爲甚？」先生曰：「自河以北，夫差之苦，不分男婦。又有男把犁、婦牽犁以代牛者。曾有分守官某，繪

此圖以獻。」

過江北行途中語第二十五

男昀錄

涇野子至滁州，同年于子言：「張四峰家無田產，又無子息，乃更謫官遠去，真可憐也。」子曰：「子息係於天，謫官係於朝廷。無田產係於己，却是好消息也。」于子又稱石府尹富甲南畿，子曰：「吾兄獨稱石公之富，豈以四峰爲不及乎？」

涇野子至濠梁，燕厓李侍御言：「近日有同僚題准，不許奏災傷。今南畿連年旱蝗，如此可忍不一言乎？」子曰：「燕厓巡倉於此，誠因儲蓄空虛言及災傷，于法理亦切當。」子次宿州，令學生趙桐屬文草。桐或不達其意，子曰：「『學然後知不足』者，此類

是也。博習親賢，其可缺乎？」桐拜而敬受之。至太丘，又令學生胡儒膳文章，胡生越幅而書，子曰：「資質聰敏者在沉潛。」時有洪希曾在側，頗鎮密，則謂之曰：「二生可互相學也。」

歸德王廷獻宥，久滯有司而未遷，則曰：「苟得京職，即引疾歸山矣。」子曰：「廷獻領數大縣，苟使其民皆愛廷獻，如親父母，去則立祠，雖得卿相，不與存焉。夫升沉內外，皆在外者也，不足論。此道義，千古不磨之物爾。不見往時卿相之敗者乎？其誰取之邪？廷獻與予甚相契，言及此，真可一大笑也。」

宴范明著家，明著甚言寧陵河水爲害，其言甚慘悽。既宴登舟，明著請一言，子揖手曰：「夔州行領十餘縣，願愛之如寧陵爾。」明著曰：「不敢忘也。」

石岡蔡公行取至真定，引疾而歸。涇野子至葵丘訪之，曰：「公正可行經濟之學，胡爲又在告乎？」對曰：「無甚經濟，但倦於行爾。」答曰：「昔禹八年於外不倦，今公乃倦邪？」已而石岡送至郊外別墅，有盤飧，石岡曰：「此自己之饌爾，非可以奉客也。」答曰：「公亦尚有人己之分乎？」石岡爲之大笑。

杞縣王尹脩治社學、養濟院極整固，涇野子甚愛之，且稱之曰：「可謂得養老訓幼之道矣。世之學者一登仕途，輒背書冊，尹其不負所學哉。」已而出西郭，見爲社稷壇已成矣，惡其狹，令人負土數里外以增築，子嘆曰：「此却非予之所取。」呼其縣吏，語之曰：「動土以祭土神，神不享，可已之。」

九月一日，晨起大梁書院，欲越汴城以西往。諸公皆追至西官廳，吳巡撫問曰：「何日離南京？」曰：「某日。」曰：「某日何

以方至於此？」答曰：「昨過寧陵，黃河水洪大瀾漫百餘里，村落禾稼大半淹沒。舟過之處，適有北風，浪如房起，打舟逆行，阻次茅舍者移日。子夜至睢州，次日晨飢後始行，故遲遲爾。」巡撫聞之默然。時寧陵方申水災，巡撫未准，語故及之。

王得師京、冉繼周崇禮送至中牟西十里鋪，有餞饌，因講治河之事。子曰：「予六年前曾過此，見築沙隄以導河，嘗笑以爲兒戲，是以拳石塞洪流也。昨見歸德河行舟，却悔前見之鄙。及見寧陵水害，是通改黃河以南漫然，後知初見之未謬也。」二子曰：「何以先見如此？」答曰：「予嘗習禹矣，以九手九足治水，今皆一手一足治水也。」何謂也？」答曰：「用九州人之言，治九州之水爾。」得師曰：「此在舍己乎？」曰：「苟未有精一執中之學，雖能舍己，恐其

從人者又未必是也。」

戴浩、孫漸送至鄭州西郵亭，宗孟出所作《三劄五規論》，子曰：「文雖博雅，然未知其切也。夫仁宗之所不足者，正在武與務實謹微爾。君實之言，真對病之藥也。」

涇野子至滎陽泥水之間，嘆曰：「此城皋虎牢之地，北連廣武、大河，南接嵩、少、玉寨、青龍諸山，真中原之要害，海內戰爭之地也。牧斯地者，誠宜慎選其人。今多處以菲才，黎民愁怨，室家蕭條，日後萬一有驚，獨不可慮乎哉？」

再過解州語第二十六

門人王舉才勿忘錄

先生考尚寶績至真定，得遷太常報，未至京而回，哭寇司馬于榆次。又痛王克孝

之歿也，由弘芝抵龍居，哭其墓盡哀。克孝父經府君請即其家，見書舍書籍及先師、漢唐宋以來諸賢祠，嘆曰：「不意克孝相信及此！」悲不能止。少焉，經府設席過勸，託以痰火不飲。與坐諸生皆起勸，再以痰火辭。及勸之力，方曰：「我爲克孝有一日之哀，同坐有能飲者，勿爲我嫌。」諸生亦皆不飲，悲慘移時，乃南過州，居察院。諸生相謂曰：「書院乃吾師所建，今日來，亦爲書院之興廢，及我輩肄業其中者之勤惰爾。可復入院，請移居書院，以破諸生之愚。」其日夕，合用之物皆理葺完具以待。明日，將移居，先過謁鄉賢祠，仍問各齋肄業者姓氏，乃坐考德堂。舉才呈課業，看到詩，則說：「作了這許多詩也，爲學不宜多及此。」鞏邦重問春王正月，答曰：「還以夏時爲正，並不曾改月數，如《豳風》、《小雅》可見。予在江

南，有吳副郎者以七十二家辯正月，予曰：「君記得七十二家，我只記得一家爾。」彼問：「一家者何？」曰：「孔氏夫子不曰行夏之時乎？何爲如此紛紛哉？」道流適進茶已，盧政爲王經府請出，過東碑下，說：「此文字太方刻也。」比到經府宅，未及行酒，見伶人滿前，謂政曰：「今日克孝居第，我們慘悽不勝，可用此等乎？」徹去樂器。酒肆伍行後，經府問來經某地，答曰：「從榆次致莫寇中丞子惇爾。」因道：「昔年在太學時，與馬子伯循諸友同居，聞山右有寇子子敦名天敘者，篤道講學不倦。居寓相去數里，日暮聞至，即欲去訪。一友不悅，止之，不聽輒去。及會子敦，禮度雍容，坐語移時，其歸已四鼓矣。此予今日不遠千里致莫哭也。」酒已再飯，捧盤童子相阻難行，經府君以房室窄小言，先生復舉寇公之居室

以抑經府曰：「寇子敦之子主事名陽，隨予致奠乃翁畢，邀過其家。家之房舍甚隘，難於獻酬，借其叔父之屋以設席。渠因道先人薄宦所得廩祿，僅能致田一頃，至於房屋，仍祖先之舊，未暇新一椽一瓦也。予曰：「爾先人所以爲人之不可及者正在此，爾其敬承之哉。予在江南時，有一人言禹大聖人也，菲飲食，惡衣服，卑宮室，恐不足續堯舜之傳。危微精一之妙，不在此粗迹也。予曰，孔子嘗說禹，吾無間然。子今乃云爾，無亦愈於孔子乎？不知天理不在人事之外，外人事而求天理，空焉爾矣。爾先人之見此也，爾其敬承之哉！」經府深然之。一生問：「周勃左袒，先儒嘗說假饒軍中有一人右袒，彼將奈何？」先生曰：「勃素服其士心，曉得軍中無他意，故敢出此令，非一時偶然爾。蓋欲借此以翕人心而倡義

舉也。」明日，州守同學師來揖。先生時聞孫學正遷尹陽曲，孫以陽曲多奔走，意欲辭却不去。先生乃就其言以折之曰：「幸勿以奔走爲非我本分事也。且人以奔走爲奔走爾，以政事爲奔走，方是個真奔走，夫何辭！」孫前謝教，始決意入陽曲。

甲午，諸生設宴於仰山堂。有吉州張生忠言，舊學書院，時告歸，同舉才請賜一言以教。乃爲寫「屏山精舍」四大字，兼貽一絕云：「薰風十里會龍居，歸馬停鞍久待予。此去錦屏山下學，臯夔肯忘古虞初。」張生拜謝，乃行。坐間有數生列坐西廊者，日昃返照，乃令門胥擡兩屏風背遮，渾如堂室。西廊生過謝，告以「爾等莫謝我，自後有事類此者，要看得見，却又要勿忘。能體此，則所以謝我者多矣，不可只空虛過去」。

解人送先生至靜林寺，州守石溪虞公

酌於寺之潮海殿。諸生亦就其地獻酒，仍歌《鹿鳴》、《四牡》、《皇華》諸詩。才之兄舉善亦列歌行，時年已踰三十也。先生曰：「此生教之歌詩時，年方弱冠爾。」因感今昔之殊，少長之異，而憐其心之不改也，爲之流涕。且謂：「舉善年已長大，勇出高歌，與少者同列，不以爲嫌。當其所造，雖古浴沂之子不可及乎。」

先生西行詣王官谷，鄉約、諸生後從。適臨晉焦尹遠迎至土樂莊，莊有薛生良佐，門人也。獻飯已，出莊外，命鄉約皆回。鄉約人在道左，百叩首不肯起，先生悲感不能言，只以「作善」二字勉之。諸生從至王官，謁表聖像。焦尹宴於聚仙堂，時有蒲坂蒼谷劉公一中者，素識先生，焦尹請過陪。蒼谷因說陽明之學，先生曰：「予在江南時，有一舉人師陽明者，過予講學，因飯。彼說：

『五經是糟粕，不消看，只去致吾良知便了。』是時予飯未了，而彼已釋筯。予說：『且不要遠比，只《禮記》裏說「主人未辯，客不虛口」。你若不去看他就差了，却從何處致良知？』又說：『他這學把行說在知前，甚錯了。若不先知，便行個甚？甘泉湛子與他正一正，說知行如車之兩輪並進。予說若一輪壞了，就把一輪扯住，豈能行得？還是曉得車軌是知了，把車在上面轆去，方是行。』蒼谷深以爲然。又說：『在鷺峰東所與諸生坐講，一生問飲食知味。方問間，僧人送茶，彼不知坐間長幼，把一鍾茶就送與年幼秀才，年幼者却便轉送於年長的，我說：『只此就是知味。』』蒼谷深嘆，以爲易簡之學。先生寢白雲洞，旦日，風雨交加阻行，焦尹尤懇留。仍坐聚仙堂，命吏持紙，書二絕贈焦尹，云：「猶憶昔年作記時，亂山

深處漫鐫碑。十年三晉逢焦尹，重護雲亭總未知。」又：「曾將魚雁到涇河，過此真聞老釋歌。舊是王官仙釋地，妙更書院大開科。」因問：「焦尹德政果何所長而致然？」薛良佐以四時令民居業對，先生嘆曰：「焦尹此令，具有見於潘郎中之育子乎？南京有潘郎中者，擢守某府，予就其館賀。潘以蒞政所當急者問，適乃子讀書於樓，予曰：『子之育郡民，亦如今日之育爾子，則政無難矣。』」焦尹請敬服膺。

先生西過蒲坂，諸生送至大河東岸，諸生乞留教。先生曰：「六月當會於陝州，爾等其勉力哉！其勉力哉！」遂把棹，再揖而去。諸生臨流瞻望，舟過河西登岸乃退。然多有泣下者，無異往日初離解之時也。

涇野子內篇卷之十九終

涇野子內篇卷之二十

門人潁川魏廷萱校正

太常南所語第二十七

門人胡大器、許象先錄

大器問一貫、忠恕：「忠是一，恕是貫？」先生曰：「此殊支離。曾子平日教門人，唯在忠恕上用功，故因門人之問，則言所謂一貫，即我前說的忠恕便是。一時間就指出，點化門人。這處便見曾子已得了一貫了。」

象先問：「一友云於事上學恐勞攘，如何？」先生曰：「心事不相離，事上亦所以習

心也。」「友又云須要養得心好，遇事便不錯，一了百了也。」曰：「事未至時，固當涵養，至於臨事時，亦須要一驗。不然，若只是靜便感而遂通，除非是渾然的聖人。故一於定靜，而惡與物接，恐又墮於禪佛。夫子不云『執事敬』？」

顧問：「『子在齊聞《韶》，三月不知肉味。』一友云，恐溺於好了。」先生曰：「何不教這友亦如此溺於好也？看夫子此個好，正如纔所謂『樂在其中』一般，豈易得的？」象先問：「《史記》於『子在』句下有『學之』二字，不知夫子於何處學？」曰：「亦只在器數上學，而性與天道在其中矣。今只觀季札觀樂一篇，《韶》樂當時是甚麼感得人的。孔子見當時列國搶攘，諸侯大夫尚戰力，復觀揖遜之容，文明之德，如親見的一般。且又與他平日祖述的相契合了，故不覺感嘆

之深。至如後世，亦有聞樂降自西王母者，此却異於孔子之聞《韶》矣。」

象先問：「曾子臨終而啓手足，見得他平日未嘗失手失足於人。若止是形體，則世之得保首領以沒者亦多矣。」先生曰：「然。曾子一出言未嘗忘父母，一舉足而不敢忘孝。自云『戰戰兢兢』，不知用了多少工夫來，故孟子謂守身事親。今之爲宦者無見於此，而傷人害物無所不至，故人至痛詈，有傷及祖父者，皆是辱親不孝之大者。故孝子必敬其身者，懼辱親也。」問：「『任重』何以要『弘』，『道遠』何以要『毅』？」先生曰：「天下之老皆爲吾老，天下之幼皆爲吾幼，心胸何等大着！故程子謂《西銘》言弘之道。心便如此弘了，而私意少有間息，便是不毅。觀曾子臨終，他人救死不暇，心中不安，雖一簣之微，亦必易之，看他是何

等毅！『仁以爲己任』，『死而後已』，此曾子所以能『踐形惟肖』乎？」

象先問：「聖人仁天下之心無窮，而何不使民知也？」先生曰：「只一縣之地，數百里爾，人人能使之知乎？」問：「廣設鄉校如何？」曰：「只一學中，爲師之教同也，而士子亦便有知有不知者，況凡民乎？故只好肅條教而使之率由，斯可爾。」問：「如此則聖人仁天下之心何以遂乎？」曰：「『無君子莫治野人。』只是廣舉賢才，布列在位，導之而生養遂，教之而倫理明，強無凌弱，衆無暴寡，智無詐愚，聖人之仁心亦庶幾乎少遂。謂必使人人皆知得聖人之心，雖堯舜亦或以爲病矣。」

洲問：「有天下者之樂，所奏者何音？所舞者何容？」先生曰：「只求之聲容，亦未矣。」問：「何謂本？」曰：「予不嘗說，賈誼

請文帝興禮樂，文帝謙讓未遑，世皆以爲過。殊不知文帝曾遣人口受《尚書》於伏生，故他曾看過二《典》來。如天下水土未平，便舉禹敷治；黎民阻譏，便舉棄躬稼穡；民未知教，便舉契明倫；民情不齊，便舉皋陶明刑弼教；民用不利，便舉工、虞。至於一草一木，亦必使之得所，然後禮樂可興。故然後命伯夷典禮，夔典樂。不然，只要一夔安能致鳳凰來儀、百獸率舞哉？後之有天下者非不作樂，閭閻之間困苦咨嗟，聞其鍾鼓之聲，見干翟之舞，莫不疾首蹙額相告者矣，此亦謂之能樂乎？」問：「樂作本之心矣，而得人心何所始乎？」曰：「在得賢，故野無遺賢則萬邦咸寧。以是知《尚書》是爲治根本，有天下者要思得之。不然，舍此別尋個路蹊，只是個小康，只是個雜伯。」

象先問：「近日爲學之弊，用心太過則

傷於急迫，不及又墮於悠悠，如何？」先生曰：「有要焉，只在勿忘勿助。」

象先問：「君子『人不知而不愠』，豈由有所見乎？」謝顧曰：「亦由有所養。」先生曰：「他當初爲學，只是爲己，無心於人知與不知，故不愠。若爲人而學，則人不知時，不勝其怨且尤矣。惟孔子是此學，觀其言曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』故學只在不求人知。如諸生應試，或有中不中的，胸中果能無芥蒂否？」^①不然，只求人知，不求天知，不得謂之君子之學。吾近日過解王克孝之父，言克孝夜半苦學，嘗勸止之曰：『汝既不應科第，讀此書當誰知邪？』克孝應之曰：『豈有讀書之人要人知乎？』亦近此。」

① 「芥」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

汪洲問：「靜時看書少有得，一到擾攘時便不能入，如何？」先生曰：「雖動亦靜可也。」然靜時無工夫乎？」曰：「怎麼無工夫？廓然大公可也。」象先曰：「程子見人靜坐便嘆其善學，似又工夫多在靜時做也。」先生曰：「此或對世之浮泛不定者發也。《定性書》不云『動亦定，靜亦定』也。」然則何以能定乎？」曰：「在知止。」

先生曰：「先儒謂曾子大賢也，尚一日三省，吾人無所不省可也。其言似矣，而實不然。」象先曰：「邢恕一日三檢點，程子謂其餘理會甚事，是乎？」曰：「是矣，而亦未盡也。我不嘗說來，此是曾子揀切己病痛處做工夫，故日以此三事自省。今日諸生病痛，或只在爲人謀上，或只在友信、師傳上，或不在此三事，只在好名與好利上，亦從自家切己病痛察治，亦便是學曾子之

學。」象先曰：「如此看來，益可見曾子自治切處。」先生曰：「見得誠切處，此猶在曾子者也。行得誠切處，此方在汝賢者也。」時象先默然有省。

一生問：「爲學而苦於治生之不足，如之何？」先生曰：「無不足者，只要見得破，耕可，商可，傭、卜亦可，何妨爲學？昔管寧、華歆共鋤而獲金，歆熟視之，寧竟擲不視，此不外耕而學的。韓康伯隱於長安市，賣藥不二價，有一女子買藥長安市中，聞藥價不二，問曰：『子莫不是韓康伯否？』此不外商而學的。又如漢嚴君平賣卜，凡有父兄來問，便教以慈愛；有子弟來問，便教以孝敬。此雖賣卜，亦未嘗外學。諸生亦嘗有此學者乎？未也。故爲學不患身貧，只患無志爾。」艾希淳曰：「見得破三字是主本。」

象先問：「樂與好禮，子貢至聞性與天

道，時亦幾能乎？」先生曰：「子貢嘗結駟而過原憲之門，見其家無儲儋石，室如懸磬，曰：『若是乎，子之病也。』」憲曰：『是貧也，非病也。』由此觀之，無諂無驕或未之盡，況樂與好禮乎？」問：「貧非不能好禮，富非不可樂，二者恐互言之。」曰：「貧又何以爲禮，富又難於樂乎？此居冢宰而握髮吐哺，『赤舄几几』，惟周公之稱。蔬食飲水而樂在其中，簞食瓢飲而不改其樂，孔、顏之外無幾也。」

象先問：「《小序》於《周南》多言后妃之化，而不及文王，恐未然乎？」先生曰：「此《序》之善也。后妃如此，則主后妃者可知矣。此正可見『刑于寡妻』。」問：「文王何以能致此？」曰：「只在慎獨。故程子云，慎獨然後可以行王道。」

象先問：「孔子觀人，視以、觀由、察安。」

孟子觀人，只說聽言觀眸子。何以不同？」先生曰：「子試言之。」對曰：「恐孔子之法觀人於終身者也，孟子之法觀人於一時者也。」曰：「此亦是，但不可只去觀人，須是先要自觀在我者，果何道可以觀聖人於常如孔子，何道可以觀人於暫如孟子，乃有益。」

先生每謂仁是聖門教人第一義，故今之學者必先學仁。一生初見先生，多不省，先生曰：「今欲爲這學，須是換了這個心腸纔好。」其生愕然，曰：「何謂也？」曰：「天始生人，這心腸元來人人都是有的。只爲生來或是氣稟欠些，或是習染雜些，把這心腸都失了，只是個塊然血肉之軀，與仁相隔遠着。所以要把這氣習變易盡了，纔得與這仁通。如脩養家所謂脫胎換骨一般，非是教

諸生外面討個仁來也。」其生至是始什然。^①

象先問：「季氏僭八佾，三家僭《雍》《徹》，其原皆起於不仁，故繼以『人而不仁』於二章之後，記者之意深乎？」先生曰：「是如此觀。其曰可忍，正是不仁。」問：「三家之不仁，其原又何所自？」曰：「我不嘗說來，亦只起於耻惡衣惡食。」語未畢，一生遽問：「『知其說者』之『知』字如何？」先生曰：「纔所言，汝盡知之乎？」對曰：「猶未能盡知。」曰：「未知，豈可不求知？」既而又曰：「三家正所謂『不知其說』者，苟知其說，誠敬立而仁孝之意油然而生矣，而又有八佾之舞，《雍》詩之歌乎？」

諸生聽講中間，適有將一卿佐送穆玄庵詩呈，中有云：「萍情分野水，宦迹等浮漚。」先生稱善，遂示諸生。一幼生徑先取看，先生曰：「此非讓道也。且不知講書是

學，是處正是實學。」諸生悚然，曰：「此可見老先生無往非教。」先生曰：「非是我無往非教，正要汝輩心無往不存爾。夫孟子不云，『徐行後長謂之弟』，『堯舜之道，孝弟而已矣』。只一徐行揖讓之間，而堯舜之道便在此。今人這處皆忽略過了。」象先曰：「老氏云知白守黑，知雄守雌，似亦能讓，而何以不可入堯舜之道？」曰：「老氏之心只是要討便益，幾曾有真心讓來？此正王伯之分，幾微之辨，却又不可不慎。」

蒙問：「多聞多見則學博，擇精守約矣。而『祿在其中』是脩天爵，而人爵自至否？」先生曰：「古人爲學是這般切實，只一言行間，道理便盡得了。故《易》云『言行，君子之樞機』也。且祿在其中，只是《詩》之『自

① 「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

求多福」一般，若說人爵自至，便與子張之

病不對證了。」徐又嘆曰：「今人只肯多聞多見，便亦是學了。」象先曰：「何謂也？」曰：

「如古人有一善言，或不知聞的，或知聞了久之即厭倦的，或又謂吾自有真知而不肯下心多聞的。古人有一善行，或不知見的，或知見了視之若不切身的，或又謂吾自有真見而不必多見的，只這心便與道理扞格着。此吾謂孔子至聖，只在好古敏求；舜之大智，只在好問好察，況下舜、孔者乎？」頃之，問：「夏、殷之禮，孔子何以皆能言之？」先生曰：「亦只從多聞多見中來爾。如一個禮不知便問於萇弘，下至一琴不知亦便問於師襄。學問是這樣大，是以當時一萍實之微，他亦便知得，而況二代典禮之大。」「然則何以不足徵？」曰：「或者是傷時，不能復行二代之典禮乎？然其缺略處，亦不

能無也。」

先生謂諸生曰：「射只是六藝之一，何謂便稱君子？」洲曰：「進退周旋中禮，非君子不能。」象先曰：「觀子路出延射，公罔之裘，序點揚觶數語，非君子莫與。」先生曰：「也皆是，但看來射是個極難事，如手便要執弓矢，目要審的，耳要聽《詩》。如《射義》云：『何以射？何以聽？循聲而發，發而不失正鵠者，其賢乎！』及三揖而後升堂，下堂猶揖，不勝者飲。則射雖是一藝，非禮樂具備、才德兼全者不能。此之謂不爭，『其爭也君子』。」

象先問：「和靖云命爲中人以下說，若聖人只有個義，伊川以爲是，將恐未然乎？」先生曰：「『天命之謂性』，命還在性上的，豈止中人可言？孔孟於斯道之廢興，衛卿之得不得，皆曰有命，故我曾有送晉江

顧新山語云：「命不立則義不精，義不明則命不著。」亦只是作一樣看，蓋義命元非二物也。」

王生問：「里仁爲美」，是言擇里乎？

抑擇仁乎？先生曰：「還是擇仁，而與里亦自相通。仁如夷則頑廉懦立，如惠則鄙寬薄敦，所居而化矣。」語未盡，一生曰：「如某先生只著述，後世便化爲訓詁；某先生只頓悟，後世便化爲空寂。先生今日講躬行却好也。」先生曰：「此又揚我抑人，陷於比方，失却纔所謂仁也。」象先曰：「欲爲仁，此處恐亦須要擇。」先生曰：「擇而爲可也，擇而言不可也。」問：「比方則務外馳，故不得爲仁乎？」曰：「正是。纔比方人，便較失却爲己。但只揀今日所言，心裏存着，身上行着，仁在其中矣。」

洲問：「好仁者所至，似又愈於惡不仁

者。」先生曰：「天下之道，只有個仁與不仁而已；人之情，亦只有個好惡而已。」象先曰：「或有知好仁矣，係於小人之不仁，或不知惡；亦有知惡不仁矣，作主不定，或己之有仁，不能自強。如何？」先生曰：「好仁而不知惡不仁，還是好之未至也；惡不仁而不知好仁，亦是惡之未至也，未盡好惡之道者也。蓋仁元只是一個理，好惡元只是一個情。」

象先夜侍坐，問：「昔程子、張子在興國寺中講《易》，致子厚撤皐比，不知是甚樣講？」先生曰：「恐亦只在人事上推求。」問：「邵堯夫問伊川今年雷起處，伊川云起處起。此語亦徑捷。」曰：「此是伊川總說個起處起，徑捷亦無益。」問：「若正言之當何如？」曰：「只合言君子恐懼修省。」

象先問：「即事即物皆是學。漆雕開謂

「吾斯之未能信」，^①不亦拘乎？」先生曰：「謂即仕而學在焉，可也；謂斯之未能信而以仕學焉，不可也。此孔子所以惡子路之佞。開一味自信而不苟出，夫子所以取其志。」

洲問：「程子謂曾點、漆雕開已見大意，如何？」先生曰：「開知足以守而行未大，點言有餘而行不掩。廣開之志，踐點之言，斯其見其庶幾乎。」

象先問：「子張問子文、文子之仁，夫子不許者何故？」先生曰：「此是子張之舊病又發作了。他見子文之三仕三已無愠色，文子之潔身累違之一邦，是何等聲稱，以爲仁在是矣。夫子之不許，是即救聞以達、救行以忠信之遺旨也。且仁者所居而化，豈復有弑逆之賊？生於其朝，有不仁則早見豫待，又豈有僭王之人而甘爲之執政乎？」

問：「如此則二子之所謂清與忠者，恐亦未之盡。」曰：「噫！若是則又過求矣。」

顧問：「『以約失之者』之約，是『約禮』之約否？」先生曰：「也是。約，正如綜約一般，布絲之千條萬緒，自有理而不亂。又如人之一身，有四體五官百骸，總是約束於一心。不然，心不得其理，則百骸舉莫知所屬矣。是故『以約失之者鮮』。」

洲問：「狂簡，先生作兩人看，如何？」先生曰：「孟子元是做兩樣人看來。孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！』昔董仲舒稱仲尼之門羞稱五伯，故縱橫闖捭之徒，孔門皆是没有的。只有這兩樣人，或過不及而已。故孔子只裁抑之，使歸中行，便可以入聖。」

① 「雕」，原作「調」，今據各校本及《論語》改。下同。

一生問：「人言是，我亦應以爲是；人言非，我亦應以爲非。如此，似亦不失和氣。」先生曰：「此只是個『無不可』爾。孔子太和元氣却不是如此，又有個『無可』者在也。」

象先問：「『申申』、『夭夭』，聖人盛德之至，自然形見出來，與衆不同，非有意也。學者須是一於恭敬，恐不可拘拘於此等處學。」先生曰：「學者亦須有舒展時纔是，然只要心存不放，則美在其中，暢於四肢，自是一般氣象。不然，不於大本處學，而一一於容貌上求之，是又與初學模倣紅本子無異矣。」

椿問：「『求仁得仁』，孔子取他遜國而逃。諫伐而餓，亦在其中乎？」先生曰：「此是程子後來僂人的。子貢初問只在遜國，故夫子答亦主之。」象先問：「夷、齊之事，方

正學譏其有未是，然乎？」先生曰：「時有中子，無害也。」問：「使無中子，則如之何？」曰：「叔齊當立。」象先曰：「長庶乃萬世之經，孤竹或一時之命，恐伯夷立爲是。」先生曰：「太王舍太伯而立季歷，文王舍伯邑考而立武王，未聞王季、武王不是也。故父意在叔齊，伯夷當爲太伯、伯邑考可也，叔齊當爲王季、武王可也。」問：「太伯逃矣，仲雍或欲立，則如之何？」曰：「仲雍立也，然不違父命乎？故伯夷之逃，是以兄遜弟，可謂之讓。若季歷不管仲雍肯與不肯，必欲據之，以弟逆兄，是謂之攘。又不可執一論。」

象先問：「子路請禱，是否？」先生曰：「怎麼是！子路此個病痛，正如使門人爲臣一般。」問：「夫子平日謙己誨人，此處又直自任，如何？」曰：「夫子言天便與天對得

的，言地便與地對得的，言鬼神便與鬼神對得的，而猶曰禱，亦是謙詞。然學者須是學到質諸鬼神無疑如孔子，方是學。」問：「學者何以能便得到此？」曰：「在慎獨。始之不愧屋漏，熟之便是『丘之禱久』。」

象先問：「宋哲宗時，明堂禮成，而溫公薨。伊川云『子於是日哭則不歌』，故不吊。東坡云『未聞歌則不哭』。此言雖發得不平，却未嘗不是。」先生曰：「聖人說毋意、必、固、我，人言是處便當從，只要已是，便是有我。」象先曰：「伊川於東坡，能如明道於安石便好。」先生曰：「明道幾於無我矣。」問：「伊川、東坡之事，恐亦成於二家之門人乎？」先生曰：「朱陸之學亦是如此。」久之又曰：「二公亦不能辭其責。」

象先問：「近日武職甚是削弱。」先生曰：「文武並重，長久之道也。武職弱了，緩

急便不可爲用。且他心下蓄憤不平，到有事時，便得以逞。如宋澶淵之役，高瓊便斥文臣云：「君何不賦一詩以退虜邪？」此可見武職亦不可輕矣。」象先曰：「今日司國計者又每言，安得此有用之糧，以養此無用之兵！」先生曰：「不養之於未用之先，安望其用於有事之日邪？凡學者於這消息盈虛之理知得了，他日用事便會不錯。」

一生問：「君子多乎哉？不多也。」如何？」先生曰：「觀此可以知人之胸次矣。太宰便以藝看做個極大的，子貢便以藝看做個極小的，夫子便把這藝看做一樣，無大無小也。故太宰蔽于物，子貢猶有物，夫子無物。」又曰：「只這處教顏子如何從得？高堅前後之嘆，其亦在此乎？」

象先問：「聖人無我，人便有我者何故？」先生曰：「只是不仁，不仁故有我。人

一有我則人便得與我爲敵，雖近日兄弟朋友數人中間，亦便許多町畦藩籬隔斷了。是以《西銘》言乾坤便是吾父母，民便是吾與，他把己身放在天地萬物中作一樣看，故曰：「仁者以天地萬物爲一體。」問：「顏子能幾於無我，何以於夫子猶有高堅前後之嘆乎？」曰：「顏子三月之後，未免猶一息。夫子便無息，譬之天然，其爲物不二，故今日是晴的，來日之陰雨便不可知。其生成品彙，人便不可得而測。」又曰：「此便是夫子之高堅前後處，此顏子所以猶用仰鑽瞻忽工夫。」

先生謂諸生：「昨看仰鑽瞻忽，亦有得否？」諸生未及應，一生遽問：「逝者如斯。」先生曰：「看來汝還未曾仰鑽瞻忽也。」一生又默然不應，先生曰：「道體本是個不息的，此處心不存，亦便是息了，與這逝水不相

似。」頃之，又問：「程子云天德王道，而歸其要於慎獨，與王道若不相及也。」先生曰：「舜之治起於嬀汭，文之化始于『刑于』。後世只從外面做將來，所以縱做得好，只是個雜伯。是故王道在慎獨，久之『自强不息』，久之『純亦不已』。發之事業，便是純王之治。程子把慎獨王道打做一片說，此語甚緊切。」

象先問：「《抑》戒，《賓筵》諸侯之詩，何以不居《國風》？《豳風》，王業根本所係也，何以不入《雅》？」先生曰：「《抑》戒，《賓筵》，武式人於王朝時，^①爲是詩以諷厲王。《豳風》，周公遭流言，居東而作者也。」然則《抑》、《賓筵》何以爲《雅》之變？《豳》何爲居變風之終？」曰：「《抑》戒，《賓筵》刺厲王之詞，君臣相刺，其能正乎？文中子又

① 「武式」，四庫本作「武公」。

不云：『變而克正，危而克扶，終始不失其正，其惟周公乎！』係之《風》，遠矣哉！」

先生曰：「夫子在鄉黨而恂恂，原他謙謙之志，自是如此，非是矯飾取容悅的。至於宗廟朝廷，也須便便，不然，或至害事病民。此處可見夫子愛兄敬長之心，爲國爲民之念。故觀聖人之言貌，當先觀聖人之心術纔得。」

象先問：「『蔬食菜羹，瓜祭』，恐只作『瓜』字亦無害。」先生曰：「然。《詩》云『疆場有瓜』，故亦有瓜祭的。」又曰：「聖人存心不苟，只在這小節上愈加敬見得。如着件絺綌，他便欲表出，不見體。如個席不正，亦便不坐；食饔而餲，亦便不食，皆是禮節之細。而《中庸》天下國家之九經，夏商周之因革損益，亦是此物。故《鄉黨》一篇多是飲食、衣服、言動之微，而天下萬世之大經大法，皆自

此出。故每謂此篇是夫子行之一貫。」

有一生喪其室，情不能自制，來見請教。先生曰：「汝父母何如？」對云：「幸康泰。」「汝兄弟何如？」對云：「能成立。」先生笑曰：「父母俱存，兄弟無故，此是最樂的，夫何憂？」又云：「但妻頗賢，故情有不能自克爾。」先生曰：「有子乎？」對云：「有三子。」先生曰：「子存即妻存矣。若爲妻如此，萬一手足有變，當何如？萬一恃怙有變，又當何如？夫妻賢是汝刑于之功，至於死生壽夭，有命存焉，汝不得而與也。」生又云：「適見一先生示教云，此處只好爲學，如何？」先生曰：「我纔所言，非是學耶？」其生時亦有悟。

涇野子內篇卷之二十終

涇野子內篇卷之三十一

太常南所語第二十八

門生謝顧錄

乙未正月二十八日，先生至太常南所，

曰：「諸友今日聚講而不懈者，必意氣之相孚也。如有疑處，俱當吐露無隱。我嘗謂孔門諸賢，真得唐、虞精一之學，如『子路不悅』。又曰『子之迂也』，宛然唐虞都、俞、吁、咈之遺。看來唐虞聖賢尚相辯難，吾人萬不及前聖，如何隱而不露，蓄疑不發？」問：「『寡尤』、『寡悔』，何以謂『祿在其中』？」先生曰：「欲貴者，人之同心也。『祿

在其中』者，人人有貴於己也。」「然則何以謂『多聞』、『多見』？」曰：「多聞如稽之典籍，詢之父老；多見如論古人之行事，觀今人之善迹是也。」楊應詔曰：「焉得盡天下之聞見乎？」曰：「有好問好察之心，則於聞見也惟憂其不多。」應詔又云：「如天下之兵戎邊務，必須讀天下之書，識天下之險阨，如何而爲要塞，如何而爲處置得宜，然後履斯任而不差。若未先明諸心，徒恃居官，專資於人，恐不可也。」先生笑曰：「予嘗謂舜有四個耳目，禹有九個手足，蓋舜以四海之耳目爲耳目，禹以九州之手足爲手足也。舜、禹以至公至仁爲本，是故『察邇言』，『拜昌言』，自能天下風動允殖，無不在於多聞見也。邦彥如云邊務當先有聞見於己，此固是，至於中間人情之未安，土俗之未便，必須詢諸父老，度諸時勢，然後舉措克成其

事。若徒持一己之見，執一定之法而應天下之變，不幾敗乃公事乎？」一生說：「舜聞善言，見善行，若決江河，其心只是虛以受人。」應詔未俟其言之畢而又問，先生曰：「二人之聞見，邦彥尚弗能取，而欲取天下之聞見，信乎難矣。看來心還要虛，如心一虛，則雖天下之聞見不見其有餘；如或弗虛，則雖一人之聞見亦祇見其足矣。吾輩今日聚講，亦不可徒多聞見，而心不求其虛也。」

問：「夫子嘗云『放鄭聲』，何以又詩存鄭、衛之風而不刪？」先生曰：「夫子之『放鄭聲』者，非放鄭、衛之詩也。蓋言成文謂之聲，鄭人生於沙土之上，聲音婉媚，甚蕩人心志，故特曰放之。若今鄭詩紀一國致亂之由，爲後世興亡之戒，盡目之淫亂之詩，可乎？後來唐之杜甫、鮑照諸人，或憤

忠而詠，或傷時而發，雖不足以繼《三百篇》，然人誦之，其世之衰亂，俗之薄惡，皆得知之，此亦不可忽也。」

應詔問：「禮樂不可斯須去身。」如應詔近來獨處靜坐，或對衆人，未免樂於放肆而惡於檢束，心欲嚴整而終不能，如之何？」先生曰：「還是不敬，心一於敬，則自莊肅矣。」應詔曰：「詔心非不欲莊肅，特無下手工夫。」先生笑曰：「敬外又豈有工夫耶？惟熟於心則自不難耳。」王材起曰：「楊邦彥通爲詩文纏縛，故有是說。」先生曰：「子卿可謂邦彥之直友矣，但人有聰明，切不可錯用。我敝省有一先生，天資甚高，筆力甚健，每作文陋韓蘇而駕馬班，賦詩卑李杜而邁漢魏，真可謂一時之才士矣。我嘗謂，使斯人而在孔門，好學不已，則何顏、曾、思、孟之不可爲？特其所見未破，故終

身滯於此耳。邦彥果能先立乎其大者，由是文必法六經，詩必法《三百》，則凡措諸言詞者一皆胸中流出，有何不可？」

鄧廷選問：「人而不仁如禮樂何？」先

生曰：「仁還是禮樂之本。夫子序此章於八佾歌《雍》之後者，蓋言季氏之不仁也。故曰『是可忍也，孰不可忍也』，忍即是不仁。

先儒嘗以公言仁，又以愛言仁，愛字最說得好。如人深有愛君親上之心，則自不敢越禮僭樂矣。」又問：「序、和與仁何以別？」先生曰：「譬如事官長，處僚友，今日之相聚，長少次立便是序；中間從容揖遜便是和；若皆出於真誠惻怛，此便謂之仁。然必仁爲之主，則自然無不和，無不序。」又問：「林放問禮之本，^①夫子何不告之以此，而止云儉戚？」先生曰：「儉戚豈就爲禮之本哉？」

蓋禮貴得中，如人家行吉禮一般，專事奢侈

固過也，若一於儉而無敬，則又不及矣。至於有親之喪，專事繁文固過也，若一於哀戚，而凡附於身，附於棺者通不著意，豈得爲禮之中乎？故謂儉戚爲禮之本則不可也，謂儉戚近禮之本可也。觀一寧字自見。」

王材問：「《韶》之盡美與《武》未盡善，固在於揖遜征伐，而謂『性之』、『反之』，何以見也？」先生曰：「舜之由仁義行，得于性之者；武之盤、盂、几、杖有銘，丹宸有箴，實由于反之。故發於音容上，皆可見也。」應詔曰：「先儒謂治定制禮，功成作樂。在三代則有《大夏》、《大武》，在漢唐亦有《七德》、《九功》之舞。我太祖之定天下，有陶凱、宋濂、王禕、牛諒博學諸賢，乃於禮樂二

① 「禮」，原脫，今據乾隆本及《論語》原文補。

書不定。今禮有《大明集禮》，至於樂，則闕然。是豈樂之難制乎？抑樂之難究其音而不制之乎？」先生曰：「如邦彥之論，似乎樂之難；以予論樂，似乎樂之易。我嘗說，賈誼每勸文帝改正朔，興禮樂，文帝謙讓曰：『方今天下瘡痍，萬民失所，我於禮樂未遑也。』後人云，使文帝能用賈誼，不知如何其制作也。我說，文帝不暇於制作之文，而真有制作之實，躬脩玄默，^①示敦朴爲天下先。斯時史安其官，^②民樂其業，閭閻饜梁肉，海內謳歌。雖謂非文帝之禮樂，不可也。傳至武帝，以李延年爲協律郎，以公孫卿、壺遂而改正朔，定曆數，斯時海內虛耗，百姓疲敝，起爲盜賊，人甚以亡秦之續譏之。雖謂武帝之能禮樂，不可也。國初之事，豈非漢文之意乎哉？吾輩今日相聚，正要學術講得明白，後有州牧公卿之責，務

要求禮樂之實，先以愛民之心爲本始得。切不可今日更一法度，明日更一禮樂，以致天下哀怨也。獨不觀宋之王安石，學問何嘗不博？亦只爲欲變禮樂，壞盡天下蒼生，至今人不屑齒者，不急其本也。邦彥所謂作樂，其亦知所先後乎？」衆愕然曰：「此先生端本之論也。」

應詔問：「『敬以行簡』與『居簡』之簡同乎？」曰：「敬是行簡之本，如居簡則一於苟，而不能臨民者也。」應詔起曰：「『敬以行簡』固然。如簿書錢穀之繁，軍戎祭祀之事，皆國用所不能無者，若徒執一行簡亦可乎？」先生曰：「此正見行簡有其要也。彼諸葛孔明每事必周勤，後來便食少事繁，此

① 「躬」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「恭」。

② 「史」，四庫本作「吏」。

蓋不知其要矣。」應詔又問：「然則要在用人乎？」曰：「要在於敬，能敬以自治，而無纖毫私滯於其中，則自然會用人，自然會理財，事事有緒而不亂矣。如自家無敬之本，惟事苟簡，吾見一身且弗治，安望其能臨民？看來今日之講，不難於簡而難於敬。賢輩他日居位蒞政，切不可忽此敬字。」

問：「『不遷』、『不貳』如何？」先生曰：「『不遷怒』，發而中節之和；『不貳過』，幾於喜怒哀樂未發之中。顏子逐日在這性情上用功，怎麼不謂之好學？」又問：「何以見得性情？」曰：「七情之中，惟怒爲甚。怒而不遷，則凡七情皆得其正矣。人性至善，本無過失，過而不貳，則馴致於至善矣。」應詔問：「做不貳工夫，有甚下手？」先生曰：「不貳中要一個勇字，能勇則改過不吝。」「不遷如何？」曰：「凡人之有怒，必先有私

心繫累，故程子謂忘怒而觀理之是非。然欲到忘處，必須於私心一刀斬斷方纔做得，非勇亦不能。邦彥若欲下手，盍先從勇上用工？」講畢，又曰：「『致廣大而盡精微』，始可語夫『不遷怒』；『極高明而道中庸』，始可語夫『不貳過』。」

先生講古有三疾，謂諸生曰：「天下人病痛甚多，夫子獨嘆三件者何？」謝顧曰：「狂者是過的一邊；矜者類乎狷，是不及一邊；愚則不能狂，又不能狷。天下只是三等，故夫子嘆乎。」曰：「誠然，但古人之疾猶是實心，今人雖三疾亦不似古，蓋習俗之染甚可惡也。」問：「夫子言『性相近，習相遠』矣，又言『唯上智與下愚不移』者何？」「言人性相近，其本元無不善，但習染後始相遠也；除是上智下愚者則不能移耳，蓋言人性之善也。如堯、舜、桀、紂、顏回、越椒，數百

年之內億萬人之中始有一人焉，看來天下可移者還多，而不可移者甚少，可見還是性之本善也。」一生曰：「此兼氣質之性乎？」曰：「天命之性，非氣質何處求，如何分得？」「惡亦不可不謂之性，如之何？」^①曰：「噉蹴之食，乞人不屑，此亦可見。然終不如孟子曰『人無有不善，水無有不下』。合觀之，更覺親切。至於韓子性有三品之說，似有兩可之疑，誤看了上智下愚也。」

問：「鄙夫何以不能事其君？」先生曰：「鄙如邊鄙、鄙陋之鄙，非王都之內一般人。惟鄙陋則心小，阿諛爲容，逢迎爲悅，終日患得患失，更有甚念頭到君上也？」

門人歙縣許椿錄

先生曰：「《論語》只《學而》與《孝弟》兩

章，便可盡爲學之道。學個甚麼也？只是個仁。然學仁從那裏起？只於孝弟上起。孝弟則九族惇睦以此，百姓昭明以此，於變時雍，鳥獸魚鱉之咸若者以此。孝弟便是個根，因而仁民愛物之枝葉花萼油然而生，不能已也。如《西銘》便具爲仁的道理。」象先問：「然則《西銘》可以盡仁乎？」曰：「程子謂《西銘》言弘之道，爲仁之方也，而孝弟則所以行仁之本也。是故君子務本，不可專靠《西銘》。不然，則牆屋上貼的仁與身體上貼的仁，豈能相干邪？」

子實問：「『朝聞道』如何？」曰：「試言所以聞的氣象。」子實言：「是持守不變的意。」顧言：「如聞性與天道之聞。」象先言：「即『存，吾順事；沒，吾寧也』一般。」先生

① 「何」，原脫，今據乾隆本補。

曰：「也皆是。但所以得聞道處，汝輩皆未說及耳。」諸生請問，先生曰：「我和汝輩於這道，都是可得聞的，只緣血肉之軀包裹着，惟終日戚戚，或是居室不安，或是衣服不美，或是飲食不豐，這等念慮橫於胸中，怎麼得聞道？故須實見得這道，舉天下萬事萬物無以尚之。如好酒者惟知酒之美，好貨者惟知利之美，故雖酒貨，殺其身亦不悔焉，是聞酒聞貨者矣。觀此可求所以聞道氣象也。」諸生問：「今有一言官被罪，從容就義，亦聞道否？」先生曰：「固是好的，未知他果無怨悔否？若有一毫怨悔，猶算不得。」因勉之曰：「聞道亦是難事，不可容易看過。」

椿問：「治國治家，禮樂非仁不能。而夫子於由、赤許以治國家禮樂，不許其仁，謂何？」先生曰：「仁，體大而無不在者也。」

觀《易》『體仁足以長人』，則知天下萬物皆在仁中，是甚樣宏大！千乘百乘賓客，豈足以盡之乎？故三子或一時一事之仁則有之，求全體不息便不能，故夫子不許。」

洲問：「寧武子之愚，何以不可及？」先生曰：「元咺爭訟，成公被囚，智巧之士所深避者，武子不避艱難，卒以全君，此其愚可得而及耶？」又問：「如此則死難者在所取，然夫子不取召忽者何？」曰：「管仲，舍邪而就正者也；召忽者，甘於輔邪者也，故曰『自經於溝瀆而莫之知也』。」象先問：「武子之事亦庶幾於仁乎？」曰：「否。仁則上下化之，或公不至於被囚，而其愚亦可泯於無迹，故曰謂之忠則可，謂之仁則未也。」

洲問：「無私心而當於理，是可言仁，而義亦在其中否？」先生曰：「只不息便是個仁，義不待言也。」應熊言：「只爲富貴念慮

擺脫不開，能如顏子之不改樂，便能不息。」先生曰：「此亦是渾淪說了。人各有個息處，提起便會不息，便是仁。如伊尹一夫不獲，如己納之溝中；范文正自做秀才時，便以天下爲己任，是也。」徐紳言：「一家之中，父子弟兄猶可推之，到他人便不相干。」先生曰：「這還要相干。」椿問：「此處却甚難。」曰：「體《西銘》意思，嘗存乾父坤母之心，則推之一家如此，一鄉如此，大之一國與天下亦如此，這便相干了。患人不立志耳。」

洲問：「前日看先生，因聞其說夫子之志重在朋友信之上，如何？」先生曰：「言語各有攸重，彼亦因事而發。如與無位者交，謂之朋友；與有位者交，謂之僚友。不相信，道便不得行。如今朋友不信，道便不明。道既不明，自不能行，如何得老安少

懷？以此三事雖並稱，而友信一言又最重。」

延祀問：「《西銘》、《定性》大指如何？」先生曰：「《西銘》是仁孝，《定性》是知止有定。」子實言：「『擴然太公，物來順應』是聖人事，又何用『知止』？」先生曰：「惟其真知，故『靜亦定，動亦定』，內外兩忘，擴然太公，物來順應，即《易》之『寂然不動』，^①感而遂通天下之故者也。細思之，《西銘》就如孔子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，雖坐必作一般氣象；《定性》就是顏子『不遷怒，不貳過』的氣象。故求觀二篇大旨，須自孔、顏身上尋看，又要自己身上尋看得。」

洲問：「博施濟衆，『堯舜猶病』，如何？」先生曰：「吾舊將『能』字重看，蓋博施

①「然」，原脫，今據四庫本補。

夫人所能博施，而濟衆則或有不能。曾以賑饑一事言，見聖人固有是心，然其所及，則非聖人一手足耳目之所能也。是聖人能於博施，而不能於濟衆。觀此則堯舜猶病可見。」洲又問：「昔有陳巡撫過徽，問：『《中庸》位天地，育萬物，古今人誰盡得？』諸生對：『惟堯舜能。』然陳公曰：『夫子說堯舜猶病者，看來亦未盡得。』」先生笑曰：「當時何不對曰：『惟都先生盡得。』」象先言：「猶病者，亦自其心不自足而言。」先生曰：「正是如此。不然，則堯舜之民『於變時雍』，古今之治莫有尚焉者。若真以爲病而不能位天地，育萬物，則古今何人不病？而《中庸》之語，夫子豈虛設無歸着的？故『猶病』二字，只可以之推堯舜之心，不可溺之而少堯舜之治。」

椿問：「『求仁得仁』，是兼遜國、諫伐

否？」先生曰：「還是專言遜國，蓋子貢惟問爭國之事也。」椿又問：「使夫子在衛，亦有此事乎？」胡氏謂命公子郢而立之，果得夫子當時處之之微意乎？」先生曰：「夫子得久于衛，必能化之，無這樣事。胡氏之言，在夫子未必如是也。」象先問：「人謂輒當迎父遜國，卒不肯立則尊之，如唐之太上皇之制，如何？」曰：「如此則是告輒以僞矣。蓋蒯瞶以淫亂之耻，乃人子之情至不忍者，非有大罪逆也。輒若誠心迎立，而蒯瞶能保其宗廟，奉其祭祀，收其人心，一反其既往之愆，則雖靈公生存，不復怒焉。即昔人所謂子方回過於睢陽，而父遂解顏于溱、洧者矣，況靈公已卒世乎？若是而立之，以次傳位于輒，則在靈公無逐子立孫之嫌，在蒯瞶無怨父怒子之恨，在衛輒無承祖拒父之非。父父子子祖祖孫孫，又何不可？」

嶢問：「『曲肱而枕之』，富貴未嘗不可。」先生曰：「富貴則上莞下簟，何必曲肱？然夫子於蔬食飲水處皆是樂，學者不是衣食不足，便是功名纏縛，怎麼得樂？」象先問：「世之隱而不仕者，志在山中，把外面功名富貴皆放得下，如何？」先生曰：「此雖不足與語聖人，外面勢利紛華似亦擺脫得開，必須察他心中安否。我嘗說個達磨面壁十年，外面如此，未知他心下如何。隱者雖是寄跡山林，又不知他心下如何也。」

洲問：「聖人嘆有恒之難如何？」先生曰：「聖人固是神明不測者也，君子固是才德出衆者也，善人固是志仁無惡者也，故皆不易見矣。若夫有恒者，必於平日無時不然，無處不然，過此亦幾於聖人君子，如何容易得見？」

寅問：「『三以天下讓』，如何？」先生

曰：「還是讓周，若作讓商說，太王怎麼有取天下意？故自當時言，決是讓周。『天下』字是武王已有天下後，孔子追言之也。」寅又問：「『躬行君子』是子臣弟友之道否？」先生曰：「也是。」言未已，寅又問：「『不改其樂』是樂道忘貧乎？」先生曰：「若說樂道，便有彼此。」將發明故，寅又問性與天道之聞云云，先生曰：「這等如何得聞？」一部《論語》，汝欲一時都了，亦甚看得易矣。」寅漸起曰：「是貪多。」先生曰：「欲仁而得仁，又焉貪？但還要循序而進可。」

一日，諸生請講「君子所貴乎道者三」，適有二生自監中來，因言近日方得撥歷云云。子實遂言：「司成可謂太執矣。」先生曰：「纔說『出辭氣，斯遠鄙倍』，而子遽忘之乎？此心一息不存，便會忘了。」久之，曰：「以此知工夫不可一時不密。」

洲問：「《記》十三學樂誦《詩》，二十而後學禮。與夫子興《詩》、立禮、成樂之次不同，如何？」先生曰：「先王之世，人人知學，故其設立教條之常規如此。後世政教廢弛，士風益偷，夫子之時已大非先王之日矣，故變例以示人爾。」又曰：「興與泯滅對，立與僵伏對，成與中道而止對。」

椿問：「高堅前後如何？」先生曰：「『高明配天』，可以言高；『博厚配地』，可以言堅；『日月代明，四時錯行』，可以言瞻前忽後。此夫子之道，直是無窮盡，無方體，顏子所以難於進步而有是嘆也。」「然則博文約禮，其學之法乎？」曰：「此夫子之善教也。如《易》曰『遠取諸物』是博文之事，『近取諸身』是約禮之事。」「然有先後乎？」曰：「二者並進，一文之博，一禮之約，非博了文而方約禮也。顏子之竭才，正是並進。」

蓋高堅前後，道無一息之停，學道者亦當無一息之間。如今日讀書不得其義理，輒自阻焉。顏子惟于仰鑽瞻忽之際，愈自強不怠，故『所立卓爾』。」又曰：「此章極言顏子當時學孔子的氣象，只在竭才而已，今人只緣不竭才。」

椿問：「陽明先生謂『四十、五十無聞』，是不聞道，『疾沒世而名不稱』，是疾名不稱道。如何？」先生曰：「說不聞道是，說疾名不稱道則非也。蓋生而務名，固君子之所深戒。若夫沒世而猶無令名之播，則其平生無行可知矣，非君子之疾而何？」

椿問：「顏、曾『可與權』否？」先生曰：「也可與權。如用舍行藏，仰鑽瞻忽，曾子聞一貫，答門人以忠恕，謂非權不能也。二子固可與權，然須觀其所立處。『簞食瓢飲，回也不改其樂』，魯君致邑，曾子三四返。」

而不受。故權雖難于立，而必立後方能權。汝輩欲學顏、曾之權，請先從他立處起。」

寅問：「唯酒無量，不及亂」，朱子講作以醉爲節而不及亂耳。如何？」先生曰：「纔醉，無有不亂者矣。若孔子言無量者，或是三行五行，不拘限量，庶不及亂耳。故《書》曰「德將無醉」，亦是此意。」

涇野子內篇卷之二十一終

涇野子內篇卷之二十二

太常南所語第二十九

門人儀真盛楷錄

楷問：「今日時文體制，當何適從？」先生曰：「文字要意新，則辭自不腐，不必在字句上着力。」何以能意新？曰：「躬行自得之語便別。」

謝顧說：「《一程抄釋》某人雖有，不肯借人。」先生曰：「得之而誦，誦之而躬行，可也；得之而藏，藏之而束之高閣，不可也。」

楷問：「作文怎的是新意？」先生曰：「只要發揮本題。如樹木然，從根發出者自

有生意，葉也綠，花也紅，愈看愈好。若徒摯取陳言，以爲己說，譬如攘取別處花葉縛在樹上，自莫有生意。」楷問：「此生意須是由體驗乃得？」先生曰：「要躬行。且如韓子作文，也還刻削。如漢董仲舒、汲長孺，其文質實，自然有生意。長孺對武帝，只說『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治』？又如諸葛武侯二《表》，皆是何等氣象！」一生曰：「韓子之文，其文與時高下，不得不然。」先生曰：「此係所養，不係於時。且如濂溪、明道之文，發出自然意新，與韓子不同。杜子美『語不驚人死不休』，陳無己閉門覓句，這都爲世俗所累，反忘其大者，不可學也。須立課程，紀載日之言動念慮，如古人黑白豆法，則時文之業，亦在其中。」

楷問：「『博學於文』，切要用功何如？」先生曰：「程子言『莫若察之於吾身』。如念

之所起，身之所接，事之所處，一飲食，一動靜，一衣服，都是窮理。若知到自得處，纔是約禮。」楷曰：「君子『多識前言往行』似博文，『以畜其德』似約禮乎？」先生曰：「然。」又問：「求仁之要，在放心上求否？」先生曰：「放心各人分上都不同，或放心於貨利，或放心於飲食，或放心於衣服，或放心於宮室，或放心於勢位。其放有不同，人各隨其放處收斂之，便是爲仁。如朋友相會，或一言之善，一行之美，或威儀言語處，相觀而善。若能爲得這個仁的學問，則他日居官自會愛民愛國也。」

楷問：「稱叔度者曰：『汪汪千頃波，澄之不清，撓之不濁。』此外不知史書上更有甚稱語否？」先生曰：「此力行之士也。只此數語，已見其全矣，不在多也。如顏子稱夫子，只說仰鑽瞻忽四句。其他游、夏，何

能說得到此？且其所以仰鑽瞻忽者，是個甚麼？」

先生一日雪中坐清風亭，楷輩侍坐，言及寇司寇之善政。爲京兆尹時，武宗南巡，有太監預選女子千餘人以俟，乃居之空倉中。數日，死者一二十人。寇公請太監曰：「此女子候朝廷幸，而菜色如此，恐反取罪。」太監懼曰：「何以處之？」寇公曰：「莫若令其親人或食店酒肆領出，置立簿籍記其姓名，臨期召用，亦未爲晚。」太監從之。女子得出，感寇公之仁，無不號泣者。一言而活千餘人。

楷問：「孔門諸賢之字皆有意義，不似後人誇張且俗也。」先生曰：「當時諸弟子名字，似皆經孔子所更改者。如閔損字子騫，損是貶損，騫是騫舉。如顏回字子淵，淵水取其回曲深遠。仲由字子路，冉耕字伯牛，

尤更明顯。後世如王績字無功，仲淹曰：『朋友之功缺矣。』蓋古者命字，長以伯，次以仲，少以季居多。」楷因泛舉不已。先生曰：「學貴識其大者，故孟子、武侯之學皆識其大。如曰『樂正裘、牧仲，其三人則予忘之矣』，蓋得其五人之意，雖三人忘了亦可。如屑屑於人名字句上求，恐務其近小而遺其遠大者也。」

楷問：「不失讀書之法，而有以得乎爲學之道，何如？」先生曰：「在力行耳。」曰：「如遇公卿諸侯事，欲體貼於己，如何？」先生曰：「安知你們後不爲公卿？且如遇諸侯事，則思量如何替他區處，亦是學。」

先生曰：「盛衰之數，不獨天時，地勢亦然，故人富貴貧賤如循環然。子夏曰『富貴在天』，可見只有道德仁義是不朽之物，故在我者不可不勉。」

問：「閑思雜慮何以除之？」①先生曰：「要好古志篤，則雜念自不生，故曰『好仁者無以尚之』。」

陳紹儒言：「陳白沙至京師，丘文莊曰：『當今之時，惟禮樂未備，此來請修之。』白沙不答。如何？」先生曰：「白沙奚不對曰『未遑』？」

一日講畢，先生曰：「諸生在家，作何功業？」衆未對，請教，先生曰：「須以爲仁作課程。如其所行過事，及所接友生講論，都要一一紀載，四書、五經依日帖讀。其於程朱之學，皆當激昂做做可。豈世上有個到何時該生程子，又到何時該生朱子來的理？只要常自激昂。」

楷問：「古之言者如漢之賈誼、董仲舒，

①「除」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「處」。

其《治安》、《天人策》可謂正而能婉乎？」先生曰：「正而已。如痛哭流涕之類，恐不是婉。蓋言語有正而不婉者，有婉而不正者，惟正而能婉者難。若晏子屢賤踊貴之對，數圉人三罪之說，使人君樂從者，優乎！若伊川在經筵，因哲宗折柳，對以方春發生，不可輕折。此言太方，使人主怕親儒生。不知爲伊川者如何處對爲妙，使孔子處此，必自有作用。」

陳紹儒問：「格物窮理工夫，將格盡天下之物，讀盡天下之書邪？」先生曰：「朱子《補傳》雖曰云云，其實在學者格之自有其要，俱是因其所臨之地而然。如此做工夫，人猶以爲難，若必欲盡格天下之物與盡讀天下之書，則待何時了邪？」

梁宇問：「《冠禮》有賓拜，冠者受之節文，似不可行，如何？」先生曰：「還有見于

母，母拜之文，此皆不可行者也。看來禮壞於周，忒繁文了。所以夫子說夏、殷禮吾能言之，使文獻足，則夫子將舉行之矣。當在解時，亦令民間行冠禮，設一飯，請冠者宗親或比鄰三五輩會食；冠者跪，令識字者曉說與他爲成人的話；令冠者謁神主，拜父母，只如此而已。又嘗過某處，有劉參政、謝僉憲師徒，俱已年七十，處深山窮谷之中，曾設飯相留，見他略去禮文，其稱道師傅如小秀才時，言論朴直，再無虛文縟禮，宛然古人風度，可愛可嘉。且如今行禮，須先體古人之意，其文可略也。若必泥古，製皮弁三加，反增褻玩耳。故曰：「禮，時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。」《易》：「窮則變，變則通，通則久。」夫子嘗語子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」蓋小人儒專於器數儀文上習了，故曰「德成而

上，藝成而下」也。」

先生曰：「《論語》孔子答門弟子問仁、問孝、問政處，都以類從，如《春秋》屬詞比事。看來其問雖同，夫子或因病而藥，或因才而成，其告之各有不同。其作《春秋》亦是此法，今《傳》例以爲凡書盟者皆惡之，恐不得夫子之旨。」楷對曰：「聖人之心同天地，筆如化工，恐不可以例拘如後世之史。」先生曰：「然。」

楷問：「革除年間如齊泰、方孝孺，何以致建文之亡也？」先生曰：「建文昏弱之主，諸君導他改太祖的法度，如侍郎改爲侍中，郎中改爲上士，員外改爲中士，主事改爲下士。各王府悉照古諸侯百里、七十里、五十里之制，減除祿米，有湘王不遵，合宮焚之。太祖駕崩，十日即葬，禁諸王奔喪，天下諸王已不心服。太宗時居燕藩，恐其將及己

也，是以稱兵除君側之惡，遂正位號。時兵至揚州，建文懼，召孝孺曰：「奈何？」對曰：「長江萬艘，敵天下一半甲兵。」未幾，萬艘盡向北岸。時又有雷擊端門鴟吻，當北兵且至，猶以門不應古爲言，改爲臯門、應門等，以合周禮。迂闊如此，但其死節，則可取耳。」

先生曰：「秀才學術所係不淺，善則足以福斯民，不善則足以亂天下，是故學術不可不慎也。故崔清獻曰：『無以學術殺天下後世。』」

楷問：「涵養省察如何？」先生曰：「只是一件事，無兩個工夫。纔省察是天理，便要擴充；是人欲，便要遏塞。戒慎是人己不交，耳不聞聲，目不見形時候，於念慮之萌處着工，便是慎獨工夫，亦無兩樣。」先生問：「克己以何爲先？」或對曰：「以省察爲

先。」先生曰：「省察自何處爲先？漫漫從那裏下手？蓋須如曾子之三省，從受病痛重處醫治。若重處醫治得，其他輕處都可了。如好酒從酒上克，如好貨從貨上克，久之自有效。其格物致知，又在省察前一步。」

先生曰：「學不進，只是己私不除。己私不但聲色貨利，甚至於喜怒，亦只從所欲。」

先生曰：「聞薛文清公爲御史時，每至三楊閣下門首，止投刺，與今時不同。三楊慕薛之爲人，不得一見，後於朝班中尋訪誰爲薛御史，始識其面。其見重於人如此。韓雍爲御史，曾奉命點齋，至吏部直行甬道至堂上，高呼尚書某人之名。時三原王公爲冢宰，在後堂高聲應曰有，急被衣出迎。後王公會都察院，問韓某何如，曰：『曾巡按

二次，甚有攻聲。』王公遂奏擢僉都御史。前輩公正如此。」

春正月，南戶部桂結實纍垂，衆以爲未之今見也，^①須問諸涇野子。楷持以問，先生曰：「亦未之今見也。」^②《漢書》云：「桂樹華不實，黃雀巢其顛。昔爲人所愛，今爲人所憐。」豈其爲異乎？」

一生問：「志道、據德、依仁而後游藝，與博約之序若相反者何？」先生曰：「道德之說，與餘力學文之意同，因當時專事文辭者發，有爲言之也；博約之說，與格致誠正之序同，示萬世學者定法，其序不可亂也。其他『危邦不入，亂邦不居』，『有道則見，無道則隱』，君子守身之經也。至於欲往佛

① 「今」，四庫本作「經」。

② 「今」，四庫本作「經」。

胖、弗擾之召，又曰「天下有道，丘不與易」者，聖人體道之權也。」

先生曰：「學者言行須以聖人爲標垛，則其緒餘可兼。常說若學成個孟子，學成個明道，沒個舉業不精的。」

甲午秋門人歙縣胡嶠記

諸生有問：「存養省察如何用工夫？」

省察果存養中一事否？」先生云：「在聖人無事省察，在學者還是省察工夫多。省察就要存養，存養亦有省察，二者不可偏廢，却是靜中有動，動而復靜意思。」

先生訓諸生曰：「心即田也，心田之說最好，就是《禮記》所謂『修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之』。此等說話當體認。」

化問：「心中如何能常明常覺，惺惺而

不昧？」先生曰：「常明常覺則聖矣，然亦難至，外誘污染之則不能矣。今當去其外誘之污而專志於道，則始而一日之間一二時之清明，繼而三四時之清明，終而日夜之清明矣。惟患用力之不專爾。」

嶠問：「《乾》之初爻曰『潛龍勿用』，勿用之時，正宜用功，何至三爻方係之以『終日乾乾』也？」先生曰：「聖人繫爻，各因其時之所在，位之所宜，盡其道焉耳，不可以例論也。」

化問：「陽卦多陰，陰卦多陽，故『坤至柔而動也剛，至靜而德方』。此陰中有陽也，何《乾》卦純陽而無陰乎？」先生曰：「乾雖純陽，然乾元用九，六爻能變，亦陽中有陰也。」又問：「六爻皆以聖人之德明之，何初爻之《文言》曰『隱而未見，行而未成』？又似有優劣也。」先生曰：「《文言》有自聖人

之德言者，有自學者之功言者，一半言聖人，一半示學者，故不同。」

門人績溪縣汪遠稿

先生一日論八佾禮樂之旨，諸生因以《樂經》無傳，樂學未立爲缺典。先生曰：「噫！抑末也。知樂者，其惟漢文帝乎！」遠竊疑文帝有一賈生而不能用，先生極言文帝知樂之故，惜乎史臣不知，以爲未遑。雖通達如賈生者，亦不知其微意所在，而遽爲痛哭。豈帝之不能用賈生？實賈生之不能用帝也。遠意魯兩生識得此意，不從高祖之徵，其言曰：「今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲興禮樂。禮樂所由興，積德百年而後可也。」兩生此言，其亦文帝未遑之意哉？不識先生於二子亦曾以達禮樂之情許之否乎？願終教之。先生

曰：「再講。」

門生休寧葉泓劉記

先生曰：「人之情只是好惡，天下之道，仁與不仁而已。然好仁而不惡不仁，則是好之未至也；惡不仁而不好仁，則是惡之未至也。」又曰：「『有能一日用其力於仁矣乎？』古人多說個力字，力有『自強不息』之意。若孔子祖述憲章，上律下襲，學堯、舜、文、武爲未足，又去學那天地，皆是學力處，所以成這個大學問。邵子謂一人之人，十人之人，千萬億人之人，學今人未足又去學古人，亦是此意。」應熊曰：「張子求道甚勇，亦是自強不息否？」曰：「謂之自強則可，不息則未知也。」因問學者所以息之之故，應熊舉人之志分於富貴貧賤以對，先生曰：「此是大界限，然人各有重處，須在此克去。」

其要只在窮理，理明然後能覺。」洲問：「先儒於應事日用之間，要察識此心所發是仁，是義禮智否，蓋嘗求之心而未得。先儒有謂一事上亦有仁義禮智，何如？」曰：「就此問之心不安而形於言，便是惻隱，不能斷是少義，不能辨別是少智。」因謂在坐者曰：「今日所論，其間有是者，有非者。然是者未必盡是，非者未必盡非。諸君亦察及此乎？」諸生未得其旨，先生曰：「程子說得好，『有有德之言，有造道之言』。」又曰：「諸君求仁，須要見得天地萬物皆與我同一氣，一木一草不得其所，此心亦不安，始得。須看伊尹謂一夫不獲，若己推而納之溝中，是甚麼樣心。」王言曰：「此氣象亦難。今人於父母兄弟間或能盡得，若見外人，如何得有此心？」曰：「只是此心用不熟，工夫只在積累。如今在旅次，處得主人停當，唯恐傷了

主人；接朋友務盡恭敬，唯恐傷了朋友；處家不消說。隨事皆存此心，數年後自覺得有天地萬物爲一體氣象。」

門生歙縣汪洲錄

葉生問：「子夏言『禮後乎』，似亦能引伸觸類。至作《春秋》，如何不能贊一辭？」先生曰：「聖人泛應曲當，如天地之化工，故《春秋》之褒貶，隨意所之，無不曲中事理之宜，此豈子夏所能及？若子夏初爲君子儒，又不止能贊一辭矣。」

或問：「『朝聞道』，何以『夕死可矣』？」先生曰：「此須知未聞道前景象何如始得。蓋未聞道時，只是血肉之軀，利欲牽引，心常戚戚，如何得生順死安？唯聞得此道，則耳目聰明，心志寧靜，渾身皆是道理，當生而生，當死而死，雖殺身成仁，舍生取義，

亦無顧累，所謂「夭壽不貳，修身以俟之」也。且如人之好酒好色，雖終其身而無悔者，是真知其味也。聞道亦然。」又曰：「此當與『知之者不如好之者，好之者不如樂之者』，『君子坦蕩蕩』並看。」又曰：「我嘗把孟子謂『曠安宅而不居，舍正路而不由，哀哉』與此對看，彼謂雖生猶死，此謂雖死猶生也。」

門人臨海陳文祿私抄

文祿問：「道不可須臾離，朱子以靜存動察爲言。然動靜無二時，理欲無二幾，存省無二功，岐而二之，祿深疑焉。」先生曰：「此總言慎獨工夫。存省之功固不可分，能存天理，便能遏人欲；能遏人欲，便能存天理。故君子用功，惟於一念將萌之初，加之意焉。戒慎於己所不覩，恐懼於己所不聞，道在我矣。蓋此不覩不聞之境，人皆以爲

隱微而可忽，孰知其至見至顯也。故君子必謹其一念將萌之獨焉，原無二截。」祿聞此語，退而思，曰：「存養之功，密於省察。既存天理，又焉用省察以遏人欲耶？蓋克己則可以復禮，閑邪則可以存誠，矧先言存養，而後加之以省察，亦非次第之序。聞君子用功由疎以至密，未聞由密而及疎。夫子之云，實快我心。」王材曰：「陳子之言，尚少體認，未得先生之旨。」

門人餘姚黃釜私錄口義

釜初見，先生講「克己復禮」，問曰：「所謂己者，我之身也，何以欲克而去之？」先生曰：「己之與人，均受天地之氣以生，其血脉本相通也。人惟私意一生，是以人自爲人，己自爲己，元初之相通者，始判然二之矣。是以君子貴克己，則一人己，平物我，

直以天地萬物舉而屬之一身。是故志定於此，氣通於彼，而天下歸仁。堯舜一民饑曰我饑之也，一民寒曰我寒之也，一民有罪曰我陷溺之也，其真能克己復禮者乎！《西銘》一篇，全是發明此意。」又曰：「人惟有己始有人，人惟無人始無己。己者，人之敵也。」

嘗疑龜山從蔡京之召，先儒以柳下惠比之。釜謂魯男子之不可，是為善學柳下惠者；則閔子之不就季氏，是為善學孔子者。蔡京之惡浮于佛肸，而龜山乃欲為孔子之行，其不逮閔子遠矣。先生曰：「亦是。」

先生曰：「樂道人之短，則為己之功又不真切；^①若為己之功真切，自無暇說人長短。」釜聞之惕然。又曰：「人能反己，則四通八達皆坦途也。若常以責人為心，則舉

足皆荆棘也。」

釜問：「入廟見佛像揖之，何如？」先生曰：「佛老亦得聖人之一偏，見其像而揖之，亦禮也。」

吾人只是貧富二字打攪，^②故胸中常不快活。試嘗驗之，自朝至暮，自夜達旦，其所戚戚者，此貧此富也；自少至壯，自壯至老，其所戚戚者，此貧此富也。君臣之相要，貧富二字要之也；父子之相欺，貧富二字欺之也；兄弟之相戕，貧富二字戕之也。縱使求而得之，尚不可為，況求之未必得耶？孟子曰：「得之有命。」孔子曰：「如不可求，從吾所好。」

①「又」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「必」。

②「字」，原作「子」，今據乾隆本改。

先生曰：「貧而無怨難，是多少學問大。在吾人終日只是學此，能透此關，則富貴利達、得喪毀譽，不足寘念中矣。然其功自無欲入，無欲故寡求，寡求故無不足，無不足故能處貧如富，而無怨心。」

紹儒問：「有過常存悔心，如何？」先生曰：「這便是頻復之厲，須是過而能改。某嘗謂三過不改爲玩過，謂其視之沒緊要，便置此念，後有過時無所憚也，此最不可。」

「『無諂』、『無驕』，雖知自守，猶有貧富病根在，到『樂』與『好禮』上，是甚胸次！這便把貧富都忘却了，一面從天理上走，如何可及？子貢便能自覺在切磋琢磨上做工夫起，甚是知學，故夫子許之言《詩》。看來子貢非止論學，蓋知學矣。此子貢得力處。」

應詔問：「立樂局使人習樂，如何？」先

生言：「君相能使民衣食足而頌聲自作，樂局雖不立可也。故『人而不仁如樂何』，意思甚廣大。不然，縱能盡習得《咸》、《英》、《韶》、《護》來，亦不濟事。」

應詔問：「英氣還當有否？」曰：「無者不可不有，有者不可不無。」

池州徐宗魯問：「聖人何思何慮，與佛氏寂滅何以異？」先生曰：「何思何慮是『寂然不動』、『感而遂通』的意思，佛氏寂滅是死其心矣，自是不同也。」

乙未邵伯舟中語第三十

門人歙縣黃沐、祁門謝應熊錄

先生北遷太學，過廣陵時，諸生十餘人同舟共送至灣頭，遇高郵守門人鄧誥迎於

舟中，設酒。先生稱巡鹽徐芝南好學，一生曰：「他嘗言人惟格物便可平治天下，何用許多條目？」先生曰：「信如子說，則當時曾子只說物格而後天下平可也，何必許多誠正修齊工夫邪？夫格物是知，必須意誠心正然後見之躬行，不是一格物便了盡天下事。且如子華未仕時，亦只是講明此道而已，豈能預知一郡人民土俗乎？至于今日到高郵，身親經歷便有許多政事條理，焉能一舉而了盡一州之政乎？如芝南之說，皆今時頓悞之弊，^①學者不可不察。」

葛澗問：「季文子三思而後行，以愚觀之，似有可取。朱子解三則私意起而反感，恐非。」先生曰：「朱子之言是也。」閻傳說：「周公思兼三王，坐以待旦，思不止於三，孟子取之。而季文子之思，孔子非之，何也？」先生曰：「周公之思與季文子之思不

同。周公之思，但就其一事，或酌古，或準今，或宜土俗，或合人情，必待周知盡善而後行，此思之可貴也。故曰「不曰如之何如之何」，須熟思審處，亦無妨也。文子之思，不在一事上，如聘晉而思遭喪之禮，則所思者皆私意，正犯了「勿參以三」之條，非周公之公思也。」

葛澗說：「李空同爲海內人物。」高相曰：「使空同在，必不下拜。」澗復稱其文似秦漢，詩似三謝，二陸，用心刻苦，文集可觀。先生曰：「欲看空同文集，當先觀其奏疏。如上弘治、正德二疏，甚有忠君愛國之心，氣節可取。如詩文模倣魏晉，却差用心。使移此心爲《大學》、《中庸》，則爲曾子、子思矣。」

①「悞」，乾隆本、嘉慶本作「誤」，四庫本作「悟」。

鄧誥問：「白沙之時，有太虛相友，何如？」先生曰：「白沙之友太虛，猶東坡之友佛印，退之之友太顛也。惟其友太虛，是以白沙之學被引入禪。至於孟子之時，不聞有此人；周、程、張、朱之時，不聞有此人。」誥復曰：「白沙果禪學乎？」先生曰：「然。」

子實囑子華，治高郵當去淫祠，以立近代之賢。應熊曰：「是求賢於廟矣。」先生曰：「夢卿之言是也，但聖賢與老佛不同，不必立祠。然佛老亦巢、許之流，高蹈山林，不恤生民休戚、國家安危，自討獨樂便宜。使人人爲佛老，爲巢、許，則國家誰與之理？社稷誰與之安？此孔孟之必不忍爲也。若白沙之學，其亦巢、許之流乎。」因語誥曰：「子今爲政也，當存孔孟救民之心，而絕巢、許高曠之望，庶幾高郵之民得盡受其膏澤。」蓋因子華、巢、許之詩而發。

涇野子內篇卷之二十三

門人潁川魏廷萱校正

太學語第三十一

門生蘭谿趙軼錄略

宗師曰：「讀經者不可不讀《十三經註疏》，其書皆漢儒所作，其源流皆自孔門傳授將來，學得其真，所宜參考，以求其義。」

監中諸生之有過者，宗師痛懲其罪，壓撥或至三次。及其改也，則又甚恕，與之更始，待之如初，壓撥者又皆與刊除。諸生撥歷，拜辭，宗師命之曰：「汝往歷事與進士觀政一般，有錢穀者習錢穀，有刑名者習刑

名，然必以忠孝信讓爲本，不可忘吾語也。」

一生以侍直爲勞，不得讀書，求三日一人班。宗師曰：「汝在此侍直，行亦是學，立亦是學，非必在號讀書，然後爲學也。」

一生言同房友病甚不食，宗師爲嘆惋，即遣知醫禮生問其疾，復出廩米以周之。

七月中，編刻《儀禮圖解》書成。八月中，編次《詩樂圖譜》書成。軼拜而言曰：「嘗聞禮樂不可斯須去身，宗師以此爲教，編成禮樂二書，興亡繼絕，有功於聖門，有大造於學者。軼自下土來，初入太學，聞絃歌之聲雍容和鳴，又見行冠射諸禮，從容揖遜，恍若身遊於鳳儀獸舞之世。竊思古昔帝王以禮樂治天下，以今所聞見推之，亦可以想見三代當時之盛矣。」

①「禮從容揖遜」至「話談者亦有」，原脫，今據乾隆本補。

有一監生丁憂，具告而無戚容。宗師曰：「爾非丁憂者也。」對曰：「生新聞父喪，見有某生知證。」宗師曰：「丁憂監生而請人知證，可知爾之心與貌矣。夫當喪不戚，吾何弔爲？」乃命典簿廳罷其賻儀，本班師友亦勿弔。

先生與某先生至一寺中幽僻，某曰：「行到此寺，方知此寺模樣，可見行在知前。」先生曰：「若非知有此寺，何得行到此寺？知焉，在行前乎！」某遂不能對。

先生謂諸門人曰：「讀書無他，只要克去自己病處。如好博洽，如好文字，如好貨財，如好名之類，皆是一偏之病。各自其好而克之，即是學矣。」

先生謂徐定國公曰：「聖天子下即是一人，可謂貴矣；家積萬鍾，可謂富矣。富貴皆汝所有，此人爵也。所少者只是個道義，

天爵也。汝毋以爲與頭巾秀才在一處習學爲恥，蓋汝即管事，千萬人皆在汝掌握中，舉動應酬，非學焉能？」自此，習禮公侯咸集，先生必人人親教之。於是膏粱紈綺之人不能話談者，亦有說得《庸》、《學》、《魯論》之義者矣。

先生開五經館於彝倫堂東。一日與諸生講論，有歷事數十生咸來聽講，揖先生暨諸堂師，乃又揖在監諸生。先生止之曰：「禮『見同等不起』，此不當揖。」是後每講而外士至者，俱不揖諸生。

有光祿四差，諸生告者二三十人。先生命侍直四生各收其狀在手，每生手中取一紙出，則定其差。後更有告者，先生曰：「吾亦不知其爲誰。」是後諸生知先生每事至公，亦不告也。

有報訃人缺數，公卿皆有書柬，欲求與

親故。先生俱不從，乃擇善行，貧而地遠如錢嘉猷輩撥之，曰：「將以抑奔競也。」是後諸生奔競者遂絕。

先生惡諸監生稱父母疾，并稱己疾者。有一生告改南，稱父發瘡疾，先生曰：「瘡亦時疾也，汝數千里之外，何得知之？」遂責其人而禡其狀。又一生告假云，已有疾，先生一見容貌，知其僞也，曰：「疾不可妄稱，好學人無疾，只是不好學人有疾。」

先生在五經明道堂方講《詩》，一生問曰：「《書·堯典》中命四官，有以異乎？」先生哂曰：「非所問而問焉，汝不讀《記》中『長者不及，毋僂言』乎？」教畢而竟告其疑。

先生與定國公講《論語》「子夏曰『事父母能竭其力，事君能致其身』」，言：「竭力除是力所不能去處方止，如盡性、修身、顯揚之類，皆竭力也。致身只是不私其身家，如

死生變故不渝之類。汝學問爲人，全在此二句。了此，將相之道得矣。」鶴問曰：「如下堂傷足，於竭力何如？」曰：「無往不通。」先生講經畢，鶴侍側，夫子曰：「汝省得吾言乎？」鶴對曰：「鶴雖至愚，晝夜思慕師訓。」曰：「汝思則得之，然更要行也。」

先生與定國講《論語》「禮之用」章，曰：「凡人看禮字，只做道字看了，殊不知禮字正是舉這道字的器具。如謂父子有親，君臣有義，其用昏定晨省等禮是舉親之道，其朝覲等禮便是舉義之道。和字只是個自然，從容便是。故禮必由中心自然形見出來，方是和。」

先生曰：「子貢謂孔子溫良恭儉讓，蓋溫和平易謙讓的人，人方親近得。若驕傲稜角粗慢的人，人怎生肯去親近他？儉如着好衣服的人，人難親近。若着尋常衣服

的，人易親。此等處，夫子最近人情。人將聖人看太高遠了，反失之矣。」

歲貢生百人咸至，先生即命年長者報名。事未畢，吏呈部取參表缺七八人，先生即命聽點年長者過來。諸生莫知其意，猶有退縮在後者。先生冒指年長七八人，遂定其差。其又有欲去者，皆是退在後面的人，皆不許。先生曰：「此即是數也。」諸生皆云：「夫子之無我如此。」報名中有一生急遽而過，先生呼之，曰：「這秀才還未讀《定性書》乎？」

先生將升監，有班生告云：「監生蒲陽生病故矣。」先生聞而變色，即徒行往吊。至號前，見其屍寢地，服破衣，失聲悲痛。劉東會見先生哭之慟，恐傷也，兩手扶持。先生歸廂房，猶曰：「苦哉！此生也。」言未畢，一生又告云：「監生劉棹病故矣。」先生

益哀戚，遂免升監，止樂三日。往吊，哭之如蒲陽生之喪。前周萬翼、賈倫之故，夫子慟之亦如蒲、劉。其陽生與萬翼則甚貧，聞先生之意而興起助喪者百餘人，其賻禮約有二三十金。故先生與諸生曰：「我欲不舉善行，周、蒲等生安得全軀歸鄉乎？我舉善行，汝等何不實體我心行乎？」

有堂長受賄事覺者，先生既責之矣，其人謝罪二三次，俱矚無侍側禮生，方云謝罪。先生曰：「我以公責汝，汝何待無人而私謝我乎？即此行，就是受賄之真也。」其人再三強辯，先生曰：「汝讀何經乎？」對曰：「《春秋》。」曰：「汝知誅意之法乎？」其人不肯復答。

丘生既撥歷，來見於明誠堂，曰：「一向思念老師，只是在歷上不暇，今專來謁教。」言畢，袖中取出補狀一紙，云支膳鈔。先生

哂曰：「秀才說話差了，理欲不可並行。」

先生無往非敬，無行非義，凡遇上位賜筭、梅等鮮，必稽首拜而受之，使人持歸，獻諸先人。或送墨帖數葉，先生方展而觀之，內有太祖《心箴》數張，即速起捧讀。然非誠敬純一者，何能遽然行得出來？梓釋曰：「只是心常在。」

習禮公侯來學，先生命一生先講經義，使聽之。既畢，方自言其旨。既畢，又使友伴舉人與詳說其故。復講之日始問之，且謂諸生曰：「皇祖聖主之意，爲此輩欲知書聞道，其意不淺淺也。」

門人蕭山來端本、來端言記錄

先生以禮樂久荒，慨然以興起爲己任。

爰命盧堯文等考訂儀禮，衛良相等編次樂章，俾諧之音律，仍令禮生演習冠、射、聘、

燕、士相見等儀。於時園橋門觀聽者如歸市，率相嘆曰：「乃今獲覩三代威儀。」每晨夕升監之先，必奏樂，詠歌和律，洋洋盈耳。諸生用是多退讓恭遜之風。

先生於彝倫堂講書後，仍擇禮生頗通經業者考問討論，親自臨決於明道堂，亶亶不倦。又立考經校史禮生，統命之曰：「凡讀書必須看大頭腦，直與身心相切，意思自別。其考經從那《十三經註疏》上看，那先儒所說的話，去古未遠，淵源傳授多從聖門來者，則識見自是廣大。校史者必向溫公《資治通鑒》、《左傳》、《綱目》等書參驗符合，議論是非，關係政體方可。」

一日，諸生有告依親者復欲改南，改南者復欲留監。先生喟然嘆曰：「這個都是志不定，惟志不定，所以有此過失。」因進廂房諸生，謂曰：「學者全要立志，使志能有立，

焉得有許多紛更擾亂之事？夫子所以說個「三十而立」。夫以夫子之聖，尚說「三十而立」，則立也亦自不易。學者必須能立，方可謂之學。」諸生因問：「何以謂之立志？」曰：「中心見得明，執得住，外物從他不能搖動，便是聲色也不能動他，貨利也不能動他，就卓然立得住了。今之學者，且莫說耳順、從心地位，只是能立得定，便是好學了。不要說「三十而立」，便是五六十歲、七八十歲能立得也好了。不然，便有活得百歲的，亦不過倒東倒西，與草木同腐朽而已。如今人但曉得七八十歲、百歲之壽，不曉得由百歲而上有四五百歲壽的，如古人有勛業文章傳於世者是也。有千歲萬歲壽的，如孔子道德垂於不朽者是也。自古六十歲以至百千萬歲，惟人所爲，當自「立」字始。」

先生因舉人爲貧泣以告差，曰：「如此

無力，爲貧所困了。且爾不觀顏子之處貧乎？簞瓢陋巷，不改其樂。我嘗說，欲知顏子樂處，當觀常人憂處。人須要克得這憂去，纔見得那樂來。」

有監生數十輩爭納監規，有失次敘。先生哂然曰：「全無孫讓之禮，何至如此！」仍進後納者獎之，書名《紀善簿》，先令之出。其爭先者顧抑之，使到繩愆廳紀過，且告之曰：「欲先者反居後，退後者反得先，可見謙受益，滿招損。汝等今後當痛改此等氣習。」

先生一日閑居廂房，驗諸生誦史頗解記，遂喜而笑曰：「爾等皆解記憶邪？今日在此，不可虛過了日子，必須朋友互相講習，有些益處方好。且嘗觀《程子語錄》乎？其說話雖覺粗些，然意思却明白易曉。我嘗有《程子抄釋》，第取觀之，亦自好。若便覽五經四書，聖人精蘊所發，難遽

通曉。先從那程子粗粗說話體貼將去，則五經四書方有進步處。」

鄭博士等進見，論及爲學當以明道自期待。先生曰：「然。」因問：「曾有《程子全書》否？」對曰：「未有也。」曰：「它書不有猶可，至如程子書可不攜邪？」因問：「周子、張子何如？」曰：「看五經四書後，周、程、張、朱四子俱不可不看。經書之後，舍數子將誰與歸？」

先生於四子俱有《抄釋》，會戴冠等梓行之。先生告諸士子曰：「冠輩之志遠矣。」諸生有告改南監者，先生曰：「你們改南者，都爲着父母來？其間亦有不爲父母，圖一己私便的。夫道之不明，學之不講，雖往天外去，也只如此虛過了日子。」

先生凡遇生徒有丁憂者，必遣本班師友吊問，隨賜賻儀。比其來見，輒蹙然嘆

曰：「傷哉！」即呼吏人速與文移，且曰：「你自這裏回去，尤要守着《文公家禮》爲好。」

監生盧堯文等刻《儀禮》完，印數冊送上。先生勞而受之，曰：「此書我意欲通示諸生，題本要工部刊行，爾等乃奮志刻成此書，不以衆人之事而惜己之勞費，這個就是善行。今所進本中，已將盧堯文等名達於九重看了。爾等初亦不圖美名之上達，只是要速爲好事而行之耳。」時侍立諸生感嘆其善，先生遂進盧堯文三人，各賞紙一百，更勉勵之。

監生張九山病故，有同鄉監生楊景新稟告。先生愀然不樂曰：「嗚呼，噫嘻！得何病而至此？何故早不來我這裏說知？」對曰：「先前本生以痢疾，曾於西廂房給假來。」曰：「九山有子否？」曰：「無也。」先生

顧諸生曰：「快教典簿廳給銀殯殮。其周旋喪事，就是你同鄉者與他一處。」仍命演樂堂撤樂。時先生衣錦服，爲易慘服焉。恨初之不聞其病也，自後令西廂給病假者，咸報名知會。

友長一生匿班生膳銀，首知，檄鎖以示衆。因堂官與說，宥之。越三日，至廂房，諸生事完各退，方跪謝罪。及詢其遲來之故，多出誑言。先生曰：「汝猶無實言對我乎？」其生猶文過不已，以爲畏罪而遲來也。^①先生曰：「爾本畏人知己之過重己之羞，故待人少時來見，爾猶無痛改之心。己之過，正宜於衆人在時昭暴而受罪，以示不敢復爲之意，使人之聞者無若己可也。今爾不省得，猶來欺誑我。」着繩愆廳檄鎖來說。次日升監畢，集六堂堂友長，使觀其辱。且問曰：「爾等知我檄鎖此生之意

乎？」僉曰：「未也。」乃告之故，且曰：「我擇爾等爲堂友長，正謂才識德行足以表帥諸生。我之下有六堂官，六堂官之下有爾等而已，可不慎哉！故我之欲舉善行，以勸諸生，托爾等推保，即信而行之，舉得其道，人將相率而趨善。假如前蒲陽生等死無所歸，其監咸感義助銀，死者遂得殯殮還鄉。我的意思，正要人是這等興起爲善，出入相友，患難相濟，疾病相扶持。古之八家同井者且然，而況爾等游於太學者乎？又聞你堂友長，其間亦有索班生銀錢，方保善行。至若着實爲善者，未必推舉。如此，却不負我之心了？」頻蹙不樂久之。時西廂童先生在座，申命曰：「老先生惓惓懇懇，只

① 「畏罪而遲來」至「數其教法」，原與卷二十七互相錯版，今據乾隆本還原其位次。

要你們做好人。各須體知此意，有則改之，無則加勉。」先生又告曰：「今說與你知，後來若訪得有此等事，輕則檄鎖，重則送法司治罪。你既以小人之道自處，我亦難以君子之道待之矣。」諸生皆悚愧，應曰：「敢不承教。」諸生出，仍召六堂官，數其教法欠嚴焉。

先生以惡有所懲而善無所勸，何以得人之興起，由是以己之耳目不能周知，令各堂堂友長保舉，或同號同鄉亦令保之。猶恐其私也，必徧審同班監生，有不當者，許出首除名。每季揭一善行榜，免班優待。於時通監諸生皆知相觀爲善云。

監生張、王二人相詬罵陳於東廂，二人紛攘不息，先生令繩愆廳各責。後來見，先生曰：「今你兩人還沒說了？」張曰：「是也。」王猶憤然作曰：「生員被張某罵不甘。」

張言無罵，先生曰：「王生你從實說來，他果然罵你不曾？」王生曰：「他不曾罵，令他小的來罵。」爭辯不已。先生曰：「再責二十。」頃之曰：「且止。」仍問王曰：「纔要責你二十，今饒了你，知道此意否？」王說不知其意，先生曰：「你說張不曾罵，此是良心不昧，饒打處在此。」王退，顧謂端本等曰：「生說張不曾罵，此是良心不昧處。爲人須在此用工夫，便是毋自欺也。」

先生見一歲貢何繼蘭齒長家貧，衣衫百結，則助銀爲買襪衫。及將撥歷，計其月日，例貢讓外少數日，先生憐而撥之。舉人李元亦貧，除例讓外，猶少三日，撥焉。侯天敘忿然告曰：「何其偏私之甚耶！」遂舉二人之事以詰先生，其言衝突無比。先生怡然應之曰：「凡士夫請托，不聽輒以取怨，皆爲你秀才也。吾於監事自以爲庶幾無私

矣，而猶以爲有私乎？且李元、何繼蘭，吾始哀其老與貧而量撥之耳？非有私於二人也。由爾言之，有妨公義乎？」遂止二人

不撥。會他日衛良相編《樂譜》既成，先生承王命正樂，詩音律以諧，乃喜而嘆曰：「是可以傳也。」欲梓行而未敢輕瀆朝廷，仍以盧堯文之事望諸義舉，於是願刻者群起。石民賢奮而言曰：「如此全是啓人趨利之心。此輩尚未刻書，遽有超撥之望，於理爲不可，於教有未安。」先生聞之，深佳納焉。曰：「在我廂房禮生中，未聞有此直言對我者。汝能爲是言以告我，善哉！前有侯天敘，亦曾告我撥歷偏向舉貢。爾兩生就在我廂房做個告過禮生，今後但有過差，就稟我知。爾若知在外再有能直言者，亦舉將來做告過禮生也。」一日，衆舉人侍立，先生曰：「爾等在此，務去隆師親友，講明經史，

務要體諸身心，與世間幹些好事，可傳於後，如古人能活得千百載方好。不可虛過光陰，枉在人間生一世也。」

監規久廢，諸生居監者破矩削繩，安逸自便，殊失祖宗建學育才之意。先生至，則振其怠惰之習，以循舊規，衆皆駭其勞而畏其嚴也。強勉升散，屢有犯干。由是作《監規發明》以示衆，使愚蒙者易曉。一日，新進歲貢僉來告曰：「諸生在學日久，頗諳軌度。」告乞免背監規。先生曰：「你輩亦爲是言乎？你輩雖在學年深，未識監中事體。我太祖皇帝爲你們費多少心思，周旋盡制，你們只一誦讀，便以爲吃力耶！故我所以發明之，正懼汝等有慢易忽略之弊也。」先生視監事，非朝賀及風雨，未嘗一日廢。自晨至夕，未嘗一時休息。非爲諸生設教，則看古人書。嘗謂端言曰：「人須要着實

用工，將那不曾讀過書每日誦記，方有進益，不可空過日子。」先生每每教人，只是實地加工，勤於向學，見善則喜而進之，見不善則矜而誨之，故有志者皆樂從焉。

一生屢給病假，先生曰：「有志用工自無病，常有病，皆不能用工者也。我如此說，中間亦有以我爲然者，亦有以我爲不然者。大抵立志以勞其筋骨，精神振作，懶病自不得而侵矣。」

一日，襲會昌侯孫應乾侍，聽講「誠意」章。先生曰：「此章大段工夫只在『毋自欺』上。或善或惡，苟既知之，能不自欺，則善必能實好，惡必能實惡，而意就誠矣。小人之爲不善，只是瞞昧了自家的心，不過欺得自家。至若那『心廣體胖』，非是他這等存心篤實，發言措行無不光明正大，焉得胸中快樂如此？學者必須真誠用心方好。」講

畢，謂應乾等曰：「曾子說『十目所視』，何以言十目？所視者謂何？就將此作一說來看。」他日呈稿，先生曰：「此十目言視之多也，百千萬目俱在其中，却欺得誰人的目？」又問諸生：「你道看甚麼來？」或以視善惡對，或以幽獨對，先生曰：「正是幽獨之時，視吾心之或善或惡，俱不能掩。邵子曰：『一念之發，鬼神已知。不由乎我，更由乎誰？』正此之謂也。」時有一舉人告超撥，先生曰：「汝豈惟十目十手不畏，雖千目千手亦不畏矣。」

先生命舉人張暄講說「齊家治國」章大意畢，問曰：「治國有許多條款，如農桑、學校、刑名、錢穀、甲兵、水利、虞衡之屬，略不說着一些，却只說孝、弟、慈便好治國，何這等省事耶？」對曰：「也只說本源所在，節目自在其中。」曰：「你就將本源處分割，那節

目何如？」暄未有以對也。久之，先生曰：「條件雖多，推之一理，故『如保赤子』着實以慈愛之心求之，饑爲之食，寒爲之衣，則赤子自無不保。人惟恐無孝弟慈之實，若能以孝弟慈之實用諸行事，則農桑以足民之饑寒而與吾君固邦本，學校以教民之俊秀而爲國得賢才，與凡兵刑以禁暴亂，錢穀以廣儲蓄者，無不可推而行之，故齊家而國亦治也。堯舜能誠心以致治，桀紂不能，故亂亡。」

先生見監中人數甚多淹滯，奏復撥歷舊規，增缺減歷。命下，撥歷寬於舉貢兩行。照例行之，日月多者撥畢，謂諸生曰：「你們都是門人，我非有私。但歲貢在學年久，或家貧無以自給，且彼人數又少。你例貢家道俱是過得，而人數又以千計，若拘你日月而不撥歲貢，彼將何時而撥乎？故歲

貢生雖日子欠者，亦有先撥於你的，每撥不過數人耳。又今減歷事例，各行俱宜均沾，豈只與你例貢邪？」次日，俱進拜辭，先生曰：「爾在監中俱守我的規矩，今日出監了，你讀的書，如今要求個出仕的道理。大抵人只是一個孝弟忠信，着實行得，便是學者。你們既到各衙門歷事，就是觀政一般，須要體着我的說話及平日所講者，採而行之。」

二月二十八日，諭諸生：「以後監規俱要全背，不追其既往。夫全背始爲遵守祖制，他日出仕，忠盡不欺，本於此矣。」

考列優等者特加厚待，凡有差遣，與善行上榜監生兼撥。曰：「使於四方，不辱君命，不可非其人也。」

先生諭諸生，凡有衷曲，許令告訴，與之區處。且曰：「我與爾有師生之分，兼恩

義之情，有蘊不告，却去轉央權勢，以起奔競，是不以道爲重，定行壓撥。」

六月一日，行釋菜禮後，諸生將有少縱之情。宗師令禮生俱到本堂作揖，推其餘敬以率人，矯輕警惰之法嚴矣。自後朔望亦升堂作揖，不入班而退。

監生王永壽有孝行，諸友保呈。先生深加嘆賞，并錄其來保之人，詢其行事之詳。是豈惟見永壽悅親信友之善哉，孟子所謂「與人爲善」者也。

監生賈廷傑爲其友賈倫殯殮，并檢其行李無失。宗師許其有寄托之義，仍令書諸《紀善簿》首獎之，曰：「克敦友誼，示民不忸。」

門人霍山王鶴齡日益錄

王莘長差過限，應痛決壓撥。因其言

動誠實，原情止壓一撥，兼免其責。且曰：「事師無犯無隱，莘有之矣。」

凡上榜監生，方收爲禮生執事。有顏渙者願親侍教，呈稟明誠堂，先生不可。有侯生者力薦其小心謹慎，復收錄之。蓋不拘拘於守法，而所謂毋意必固我者，殆有見於此乎。

定國公講《論語》首章，先生曰：「此惟在學以時習則得之。定國不可只謂進監時是學，凡處家衆有法，接賓僚有禮，馭群下有恩義，皆是學。」

有數生請依親，先生曰：「此亦人子之情也。果出於誠，不失爲孝子。如其僞也，豈忍乎哉？吾之允汝者，允其名之必可言，言之必可行也。諸生體之。」

六月初二日升早堂，先生命諸生疾行。有侯生者舒徐而進，遂召跪階下，呼六堂堂

友長而語之曰：「吾命汝疾行者，以祁暑日色已臨階砌矣。今侯生肆意緩步，豈不思爾身後千餘人皆在炎日中乎？夫禮以『時爲大，順次之』。」諸生謝過而退。

有一生稟同鄉監生物故，先生聞之惻然，俯首淚下，偕僚屬諸生親詣喪所，大慟出聲。顧其死者曰：「人孰無死？斯死也，傷哉！」遂給已俸，命同班師友置棺槨布帛，固於收斂，仍與回鄉關文。臨喪，師生及左右吏役罔不垂涕。畢，退處更衣，其感慨之情終日不釋，遂慘服三日，不演樂。

有二生訟者，先生命自陳其由，曰：「爾勿自欺也，友道不篤，性之戾也。」一生自首曰：「彼不詈吾，詈吾者其僕也。」先生皆貸之，問曰：「爾知之乎？」對曰：「未也。」乃誨之曰：「人之過難於自首，此即是良心發見處。學之道豈外是哉？」

先生撥歷，有巨宦爲親戚請超撥。先生召其生跪於前而數之，且曰：「吾教汝講書，不過言語文字之細；吾教汝習禮，不過聲容器數之末。何補於諸生？惟有一公直耳。今既以來干，吾何以爲教？」叱之去，不允，紀其名於《集愆冊》。

先生嘗錄罪之尤者，注壓撥以待自新。有數生舉同班壓撥者改過，請免壓。先生曰：「何過也？」對曰：「聞祖父母喪，着雲段衣而給假。」^①先生曰：「此過大者也。爾聖人之邦人也，不如此，何以爲戒法？諸生勉之。」

涇野子內篇卷之二十三終

① 「段」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「緞」。

涇野子內篇卷之二十四

門人潁川魏廷萱校正

太學語第三十二

門人胡大器錄

廂房中二人並立，一人參而人焉。宗師見而問曰：「汝讀何經？」對曰：「《禮記》。」曰：「昨日講《曲禮》『離立離坐，毋往參焉』。今日便忘却了。」其教人每類此，因而感發者甚衆。

一監生因買好扇，被人罵打，來稟。宗師斥之曰：「汝爲秀才而好淫巧妄費，又不能守身，非吾徒也。」諸監生聞之，皆惕厲。

河南一監生改巡歷作正歷，曰：「願久留監中請教。」宗師曰：「不可謂無人。」遂出「曾子、子思同道」題考之。考畢，宗師看曰：「汝從何人讀書？」曰：「昔遊王科先生門下。」曰：「此人在陝西作縣時，躬行丈量田地，守正不阿，後取在科，以言去官。汝河南何栢齋之後有此人耳，久慕其人而未得，今見其徒矣。」因謂諸生曰：「此意若實，雖曾子、子思可到。但恐不實，所累反多。」

有二舉人爭告撥歷，偶因禮生引禮不由正道而由捷徑者，即謂之曰：「行不由徑，跡其行自可知其心。此皆是私心，與爭撥歷者奚異！」

有一給事其弟監生來稟事，恃其兄勢，詞貌急遽。宗師責之曰：「汝奚不立志讀書，如汝兄乎？不然，人只稱你監生而已。且顏、孟汝地所產也，奚不學之？」

沈監生哭告父母年老，宗師曰：「准汝依親。」又哭告焉，曰：「准汝養病寬假，如何？」又哭告求許短差方已，宗師謂諸生曰：「此即是計利人也。果有思親真意，飄然而往，何消論監中日月哉？」卒不與短差。

習禮侯伯復講「日新」章，宗師因謂之曰：「今日見汝們復講，聰明漸開，義理漸通。自此以後用功常如所講，自能日新不已。不然，則便茅塞汝之心也。」

宗師勉禮生曰：「今日與汝們做禮生，多是氣象可觀，志意向上，中間也有薦舉者。凡往來廂房中，有好的足以爲法，有不好的足以爲戒，即此便是學問。若徒望我省你走班，減你課業，則是我反薄你們也。」

監生除教官，來拜辭。宗師曰：「勿忘監中所講意思。秀才有善行所當勸，有不

善者所當懲，文藝次之。須牢記，見之於行，方不枉監中一遊也。」

有十數監生放利被人騙，來稟。宗師斥之曰：「此皆是利心所使。傳所謂『利未得而害已隨之』者，此也。告我以義者來，告我以利者去。」

西廂禮生來銷名，宗師曰：「西廂不到，你們即不來東廂。若我不到東廂，禮生亦不去西廂邪？這般便有彼此，殊非道理。須是『君子無終食之間違仁』，造次、顛沛必於是。」諸生感而曰：「謝教。」曰：「這是口邊頭說話，行得後來謝方算。」

有監生數告病假，宗師曰：「無病詐有病，是志爲氣所使，則真病矣。有病強無病，是氣爲志所帥，則無病矣。」諸生皆曰：「醫百病無出此言。」

宗師謂六堂先生曰：「監生皆我們弟

子，須要同寅協恭，盡其職業，固不負所學，亦不孤所托。」又昭示曰：「如某位勤，某位清，不可不取法。」於是六堂先生日加振勵。

宗師舉監中有善行者勸之，當其時，人情洶洶。一日，尊官顯宦皆曰：「不可，恐有欺也。」曰：「雖然，亦有不盡然者。大抵寧使人之欺予，無使予見善不舉以欺人。且如舉善者衆，不善之徒自相勉而爲善，欺之者遠矣。外此而教人，抑末耳。」聞之者曰：「此乃『己欲立而立人，己欲達而達人』者之心，故曰『君子莫大乎與人爲善』。」

或人云：「善行有買堂友長報上者。」宗師曰：「堂友長擇上榜者爲之，受買事雖或有之，未必皆然。且予亦不專靠堂友長，必親見其爲人，審之六堂官，斷之己心，自無所逃矣。」因謂大器曰：「《易》云：『火在天上，大有，君子以遏惡揚善。』此固非是細

事也。」

宗師謂諸生曰：「昔在太學時，與馬伯循六七友於寶邛寺習禮。人皆譁曰，用心於無用之地。殊不知今日之所教，正昔日之所習也。今日教諸生習禮，亦爲後日計耳。不然，他日有一命之寄，則手足無所措。」

宗師謂善士曰：「今日諸生登善行榜者，甚難得。蓋太學，天下人才所萃之地，一季只取汝輩數十人，或一行之善，或一事之美。苟於此勇猛前進，因一行而至百行，因一事而至萬事，是集義所生者。養浩然之氣，充天地之道，不過是也。信能如此，固不負他們所舉，亦不忝汝輩所生。不然，倒惹得人作話笑也。」

或曰：「宗師奏請皇上行養老之禮於國學，行大射之禮於澤宮，何也？」曰：「此宗

師作用妙處。且行此禮，三公九卿穆穆皇皇，有揖讓之風，如唐虞之時。觀者自樂，舉天下之好無以尚之，所以基太平者此也，而其他遊觀皆可免矣。」

宗師命監生每月習禮二次，每日歌《詩》一次，鼓舞作興，監生升監者自然心清氣和，身際於唐、虞、三代之時。雖四方來觀者，無不以爲美。

或問：「宗師撥歷，如何帶撥歲貢一二名，亦有私乎？」曰：「此至公也。嘗聞宗師云，歲貢貧且老，例貢富且壯，歲貢今日帶撥一二人，雖私亦公也，何曾聽人情私撥一人乎？」

門人絳州陶梓發明

梓原籍有一書洞，請名焉。先生曰：「爾云何？」梓曰：「洞據絳城中高岡，南望

汾水，未知可名以『望汾』否？」先生易望爲睇，曰：「睇，下視也。」遂大書三字。梓歸以語邦治，邦治曰：「初意如何？」曰：「文中子、薛敬軒二先生嘗講道於此，深慕之，故有是名。先生以睇易望，其必有說矣。」邦治曰：「先生其定汝之志乎？」梓恍然曰：「乃所願，則學孔子。河、汾之支流，居其下矣。雖然，道以孔子爲至，而進道未必不由二先生始也。」

先生書「甘貧改過」字方畢，梓欲請「青天白日」四字，汝勤亦欲爲梓請。皆未及言，先生復賜「光風霽月」四字。比出，與汝勤語，汝勤亦道己意，因問梓何以不卒請也，梓曰：「先生方書『甘貧改過』，即書『光風霽月』，言光風霽月由甘貧改過而得也。先生固已賜青天白日矣，而又何請也？」以此知求先生之書，不可不會先生之意，遵先

生之教，不可不體先生之心。

先生爲畢汝勤書「力行近仁」四字，大器曰：「力字太長。」先生曰：「力字要長，不然則自畫也。」

先生曰：「明道動容極可愛，看來只是學仁。」

璫歸，請教，先生曰：「無他，與諸生前日所講甘貧改過而已。某平生無過人處，只守拙不改。」

問：「讀書精神不足，何如？」先生曰：「只是心不存，未有心存而精神有不足者。」

問：「精神倦時，亦可休息否？」先生曰：「天地有陰陽晝夜，君子以嚮晦宴息。時可休息，如何不休息？若時不可休息而休息，宰予晝寢是也。」

問：「心纔動一正念，復又動一雜念，把持不定，何如？」先生曰：「此不知止也，若

知止，則心自定矣。」

問：「『我欲仁斯仁至』何如？」先生曰：「看『欲』字『至』字。若一念欲仁，一念之仁至矣；念念欲仁，念念之仁至矣；一日欲仁，一日之仁至矣；一月欲仁，一月之仁至矣；三月欲仁，三月之仁至矣。這便可幾於顏子，過此則聖人矣。」

問：「『回也其心三月不違仁』何如？」先生曰：「只是心熟，與仁爲一了。若心生，一日不違仁也難，何能三月不違仁？夫仁亦在乎熟之而已。若要熟，須日新而不已始得。」

問：「『仁以爲己任，不亦重乎』何如？」先生曰：「仁任最重。堯仁如天，舜『欲並生哉』纔擔當得起。孔子嘗曰：『若聖與仁，則吾豈敢？』信乎仁道至大，而爲任最重也。能克己，認得爲己，始能胸襟闊大，與物爲

體而無間。呂與叔詩云「剖破藩籬即大家」，有見之言也。欲任仁，須以曾子論孝意思推將去，孝即仁也。事君不忠非仁也，交友不信非仁也，居處不莊非仁也，戰陣無勇非仁也。知其非仁，則所行皆仁。日日新之而不已，則量無不弘，物無不容，真如天之無所不覆，地之無所不載，其任不亦重乎？」

問：「讀書何以能長進？」先生曰：「須日日有新的意思，纔見得長進。若不見有新的意思，終是不長進。」

問：「《論語》凡論心論政不一，何如？」

先生曰：「聖人論心，未嘗不與政通，論政未嘗不與心通。聖人隨處發見，學者逐章體認，便見心政合一之道。」

問：「一身多病，何以爲治病之方？」先生曰：「《二程抄釋》，對病良方也。手此一

卷不釋，身體之，則病自愈矣。」

問孝。先生曰：「父母生身，使身而爲有道之身，是愛其身也，愛其身是愛其親也，是孝也。使身而不有道焉，是辱其身也，辱其身是辱其親也，非孝也。孝莫大於愛身而爲有道之身，不孝莫大於辱身而爲無道之身。」

問：「道業、舉業何如？」先生曰：「一道也。心純則理純，理純則文純。蘊之而爲德行，措之而爲事業，道相貫也，豈有二乎哉？俗學岐而爲二者，非也。」

問：「泄柳何如？」先生曰：「古之狷者也，今寡其儔矣。」或曰：「不近於固，乃非中庸之道乎？」先生曰：「始學而遽欲學中庸，鮮不失之胡廣。」

問：「樂何如？」先生曰：「樂在心，不在器。昔予與張允薦彈《梅花三弄》時，損一絃，

餘六絃，允薦彈之而聲和可聽。」問曰：「何謂也？」允薦曰：「不徒六絃，雖一絃亦能彈之而聲和可聽。」由是觀之，可見樂在心，不在器也。孔子曰：「樂云樂云，鍾鼓云乎哉！」求真樂，當求之心，不當求之器也。予爲兒時，戲擊瓦礫，吹葱箏以爲樂，悠然有自得之趣，此真樂也。追想唐虞之時，康衢之歌，擊壤之謠，謂之真樂，信然。漢賈誼請興樂，文帝辭以未遑，可謂識真樂者矣。蓋真樂必物理而後作，心和而後諧，特假器以宣之耳。不然，何武帝今日作《天馬》、《芝房》之歌，明日協《寶鼎》、《赤雁》之律，民不之樂，而海內益耗者乎？孟子論樂，必歸之與民同樂，其達真樂者哉！」

問：「子夏、子張論交何如？」先生曰：「皆是也，惜未會其全耳。子夏有以見聖人之始，^①而無以見聖人之大；子張有以見聖

人之大，而無以見聖人之成。」

問：「損友固當遠，亦當容否？」先生曰：「若始學直當峻絕，遠如蜴蛇，豈可苟且以相容？若不遠而容，終爲彼壞，豈能成立？譬之直木，終日爲藤蘿纏繞，未免於曲，豈能條達？若脫去纏繞，則自成干霄之木矣。若學成後，亦豈涵容？彼終自化，豈能挽我耶？何不可容之有？夫遠之者，子夏之見也，聖人始學之教也。容之者，子張之見也，聖人成學之教也。隨其學與時而遠之容之可也，豈可固於必遠，亦豈可固於必容哉？」

問：「神主壞，宜脩否？」先生曰：「人住居壞，便欲補緝，何況神主，可不補緝乎？主壞，前人求木之不慎也。前人既失

①「夏」，原作「憂」，今據乾隆本改。

之於其始，後人可不救之於其後？」

梓輩侍先生側，適有遣胥吏擡食盒晉禮者，先生曰：「胥吏頭上有個巾帽，他日有個官做，當待之以禮，豈可使執此賤役之事乎？吾不忍也。」遂給扇與錢以優待之。

問：「諸子之書多矣，何獨於四子抄釋？」先生曰：「堯、舜、禹、湯、文、武之道，賴周、孔而發明；周、孔之道，賴顏、曾、思、孟而發明；顏、曾、思、孟之道，賴周、程、張、朱而發明。此予所以獨留心於四子而抄釋之也。」

梓輩侍坐，見公子來，起。先生曰：「非禮也，獨不聞《禮》曰，侍於所尊，見平等不起，恐奪侍尊者之敬也。」

先生曰：「天下之血脉，皆吾乾父坤母之血脉也。昔予與一太守作序文，有曰：『二人有數子女焉，有醜者，有瞎者，有跛

者。爲醜者多備裝奩，爲瞎者使學算，爲跛者使學藝，各得其所。能如此人愛子女之心，以愛天下之民，則天下之血脉通矣，何萬物不得其所乎？』此始可謂爲孝子，爲仁人矣。《易》曰：『體仁足以長人。』程子以手足痿痺爲不仁，其知此乎！」

涇野子內篇卷之二十四終

涇野子內篇卷之二十五

門人潁川魏廷萱校正

春官外署語第三十三

門人胡大器錄

文桂問：「安南不征爲上策，甚不得已征之，莫若起兩廣土兵，始與安南相攻伐，且糧草又便，熟知道路，然後可以奏功，其活百姓亦多矣。」先生嘆曰：「此等處置亦得宜。」王材曰：「西北邊上糧草每每告乏，何也？」曰：「邊上糧草仰賴陝西地方，小民肩擔驢馱，謂之乞運。某先人亦嘗親上邊粟。近來變而納銀，是以無糧草，不能濟急于一

時，故古人貴儲粟。且古人立下法子，不可輕易改他的。此二件事乃今日南北之急務，爾們對策時須發揮出來，方是有用之學。」

曾、王二生問曰：「自承至教後，興起意常常見之，但不能發于事業爾。」先生曰：「興起意便是善念，只要勿忘。昔嘗謂某人見道於驢，某人見道於舟，舟、驢外無所不見，何患無事業乎？」

問：「今之守令亦有急急爲民者，未見甚効，何也？」先生曰：「那個守令多是急急身上做的，或奉承上司，或刻罰下民，或辦理簿書而已。使其真有爲民的心，豈無効驗？故程子曰：『苟存心於愛物，於民必有所濟。』昔黃霸誠心在民身上，便知某處豬可以作祭祀，某處木可以作棺槨，如家事實實幹去，是以當時皆富庶也。求効驗不難，

求守令如黃霸這樣極難。」

先生謂大器曰：「汝今戶部歷事，見司官與同事舉人要禮節有常，不諂不傲，爲他們起敬，便道在其中。」

大器與朱永年侍側，先生嘆曰：「古人明經脩行，苟于此專務著，卓立不變，則與道俱化矣。」永年因言曰：「昔在鷲峰寺見一生，問曰：『程子云「養心莫善於寡欲」，此句淺近，莫若理義之悅我心，猶芻豢之悅我口好』，如何？」先生曰：「此古人替換法也。若專務義理上，欲不期寡而自寡矣，皆此意也。」

禮部李邦良陞衢州知府，問：「前此四知府一時失位而去，甚難治。」先生曰：「此四知府者皆自失也，苟能正其身，雖不令而行，則民親之如父母矣，何患失位而難治？」

李惟中問：「近世作文，長篇漫說，可厭。」先生嘆曰：「若教天下太平，必須文章斂華就實而後可。」程爵曰：「今之作文者，未免壞心術。」先生曰：「苟作之者根據義理，如四書、五經之言，自是實事，則心術由是而正。若徒字句上用功，如兩晉六朝之文，自是虛談，則心術便壞。」

有新任知府極衝要，問曰：「到任十日，迎送不絕，而于民間事全未理著。雖欲愛民，末如之何。」先生曰：「苟存心于民而勿忘，則迎送之處，皆愛民之地。」

渭崖說一生有天官材，先生問：「何以見之？」曰：「但看調和張、桂二家，他有手段也。」曰：「遨遊二氏之門，其人可知也。」曰：「不見其人，怎能知其才？」曰：「因其迹論其心爾。」

大器回省休寧未一月，部堂上罰曠倍

之，器心頗不平，曰：「似亦近刻矣。」先生曰：「此便是尤人了。他執法行事，怎知得汝數千里來爲親那樣心？」

先生問鄢茂卿：「貴處有楊月湖《二程類編》，如講誠敬作一處，講鬼神作一處，似此太支離了。聖賢之言，講誠敬便帶鬼神說，講鬼神便帶誠敬說。如古人編《論語》，就以『學而』名篇，《孟子》亦依此法，須如此方無病。」

先生說：「敝同年王蘅谷書云，悟三《易》。某回云，《易》止是一個《易》。有人說《易》道陰陽也，有言說天莫辨乎《易》，皆不是。《易》本爲人事設，故『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義』。借天地、陰陽、剛柔先發起，以見人之稟仁義，皆由天地、陰陽、剛柔中來，非外鑠我也。是以君子行此四德，故曰：『乾，元亨』

利貞。』《彖》、《象》、《文言》若發未盡，《繫辭》中備言之，《易》本日用淺近事，無往而非《易》，只是後人看得高遠了。」

戶部任良輔曰：「佐天資不美，悔吝日多。嘗書百『忍』字於壁，若忍過一事，則大圈一紅，喜之也；否則墨筆一×，戚之也。」老先生曰：「悔固好，但不可久滯于胸中。且云忍，便有不忍者在。不若視人已爲一體，人有不及，即憐惻之，斯可矣。」佐曰：「此達人之大觀，忍與不忍，不足言之也。」退而書諸冊，以識無窮之意也。

同時郎中來拜，欲旁坐，先生笑曰：「世間只有爵位而無道義耶？」郎中笑而正坐。

吉安蕭轍與劉方興請曰：「方興常有私意不能除，奈何？」先生曰：「汝能養義理熟，而私意自除矣。」轍問：「顏子之樂如何？」曰：「知常人之憂，則知顏子之樂也。」

史起蟄與葛清拜老先生，蟄問佛老之

學，先生曰：「明得孔孟之學，則知二氏之學矣。」問：「孔孟之學何在？」曰：「只是要仁與好問爾。」蟄又言：「清在牛首清苦，三個月不下山。」曰：「在家時，亦能如牛首三個月方可。」

問：「自古天下任用非人，則日入於亂。」先生曰：「昔二總兵論天下有事之秋，方好立功，予應之曰：『寧使諸公不好立功，不可使天下有事。』天下有事，乃國之不幸也。即昔日答陳思慎，曰不問人運而問海運意。」

大器秋中侍坐寅清堂，雷雨大作，起而曰：「天道反常。」先生嘆曰：「人事亦如之。」

解州耆老有書云，欲得老先生一字與王玉瓚，王方肯入書院。先生曰：「此正當

爲善，化導鄉人，□□□□可也。」^①

章詔與大器侍側，詔起曰：「學者只怕壞了心術。」先生點頭，指面前一枯樹曰：「人心壞了，就如此枯樹，安得有發生滋長意乎？」

一生曰：「今日到太平門外，因一監生被刑部官非刑加之，監生與那顯官親鄭甚不平，邀生輩與刑官一言。」先生問：「鄭居憂回幾日？」曰：「三日矣。」曰：「若此，顯官講他，刑官亦有言齟齬矣。」曰：「只爲不平。」曰：「不平固當講，只可央列位轉達在顯官，新憂不可舍己責人。」

有生寄書云：「補廩官吏皆要錢，如何則可？」先生笑曰：「自家不可要別人錢，別人要錢，己的只可與他。」

① □□□□□，原空闕，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

先生謂張通判縊曰：「前日汝不欲做官，聚徒講學，甚好。然做官功業有限，而講學造就人材，功業尤大。」又曰：「古人高風，真不在言語文字之間。」

先生召諸生飲，其來有先後，先生皆禮貌之不倦。諸生欲辭去，乃留曰：「此亦要看得見列位有後來者，故不欲待耶？又安可先來而先去乎？」言未已，一生曰：「某還要到國子監去，恐天晚。」先生笑曰：「列位同一天，而汝有二天耶？」

江伯馨言：「馬通政權戶部印，馬要坐侍郎公座，要司官堂上作揖，又要堂上說前件，司官又不肯從。老先生爲之處置得宜：司官堂上作揖，馬出公座地板外回揖，前件後堂說，公座另設于侍郎公座之下。」大器問：「實有此事否也？」先生曰：「然。」某權吏部印，司官文書多判從之。惟吏們，

不嚴謹恐誑騙人也。若司官自能了一司事，十件中有不是者看出一二件，體面自當如是爾。況堂上不當下侵細事，不然，設司官何用？如某公於文書一到，先自批了，着不下四司，才雖聰明，然於事體甚欠，初設司官爲何？」

老先生說：「羅整庵甚好。」彭用遷曰：「固有源流，乃羅老先生先好也，是以三子皆賢且貴宦也。有一子畜鹿，欲賣與官家丁祭，多得錢爾。羅老先生知其意，稱疾不起。三子跪稟，欲請醫，良久乃曰：『欲得鹿肉則疾好也。』有一子應曰：『男某有鹿。』即殺之，未用而疾瘳，其子愧悟。」先生曰：「用遷學問大進，乃一至此乎！」旁坐有二生驚問其故，答曰：「非平日用心力行體認天理者，焉能記得此事？」

張通判來辭，與文仲芳同見老先生，大

器侍側。張送詩呈看，看畢笑曰：「年已艾，還攻煉唐人詩句耶？若心馳鶩乎此，甚害事。」張起曰：「陽明雖亦戒作詩，他又曰：『豪傑之士不爲沉溺，或遇友，或托物，亦間作之可也。』」大器曰：「伊川不作詩，於他無損。」先生曰：「不作尤高。」

九月九日，老先生召丘孟學、傅起巖、艾治伯與王良濟飲。大器早往北門橋同程君脩登高，薄暮方歸。老先生曰：「汝何來晚也？」大器曰：「步行遲遲爾。」笑曰：「汝習行故也。昔予同馬伯循去皇城內，清黃往來皆步行。伯循穿一雙破油靴，在他人甚不堪。孟子曰『必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚』云云，程子解得甚好：『若要熟，須從這裏過。』」

先生問：「陳荷峰爲人如何？」大器曰：「巡撫江南時，貪官污吏聞風解印而

逃。」曰：「昔見其常云，有一勢要常有書與他，某心甚不安。他做官好，不可以言廢人也。」

問：「今之學者，身爲不善，若罔聞知；到別人，於無過求有過。何也？」先生曰：「風俗至此極矣，可惡可嘆。如周漢人耻言人過，今未之見也。」

先生每出，遇人家子弟戴濂溪周子巾，大袖衣，成隊而遊，嘆曰：「此輩甚不忍看，周子何其多耶！今馬西玄拘來讀書甚好，縱不能讀經書，只讀得一本《大學》，少知道理，不至殃民壞法之極也。」

大器十三夜侍坐月下，老先生曰：「前時夏熱，諸友相會少，且受他們禮未曾答。昨日請過刑部，與大理寺諸友一敘，多朴實老成，言不能出諸口。我心甚喜，只與這般人相處最好。」明早，趙評事，山東人，爲父

母求墓表，涕泣拜曰：「鯤讀書時，吾父望我中舉，既中後，父不存矣。母曰：『汝父不存我存，猶汝父存一般，汝勉力中進士也。』」既中後，母亦不存。」又泣曰：「鯤既叨門下，賴老先生表吾父母爾。」既而送出門，因謂大器曰：「趙于南年與某相上下，親喪三十年，言及之猶涕泣不已，只是一味躬行，即某昨夜與汝言之者也。」

先生謂王興曰：「學者必須苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，凡百艱辛經歷一番，後來爲官必能知民情苦樂，做出事業便好。先儒程子說得甚親切：『若要熟，須從這裏過。』某與馬谿田未嘗耻惡衣惡食，汝師法可。」

先生謂大器曰：「聞陳生尚在神樂觀而未去，使我連忙封書，豈是學問？」劉元城作人自不妄語始，須樂與那周生兩個人是

一樣的，是以士人不貴講學而貴躬行。」

一生言南監生因祭酒甚嚴，滿監非議。

老先生曰：「惟監生極難管，今又多良家子弟，尤爲難也。如某在北監，過三兩月人情方定。」一生曰：「某親見唐漁石做提學時，咸寧邑人就編成戲本，着封筒打到提學道去，這般生事。」老先生曰：「代州有王孝子廬墓，地出靈芝。那處有好事者一二人，作《五龍王判斷蘑菇記》題目，此與咸寧人作雜劇一般。蓋他原學不同，心不同也，亦不可謂天造。」

王興問：「《雅》、《頌》樂正，各得其所，指器數上講否？」先生曰：「也有本有末處也，有器數，也有情義處。必須於孔子論禮樂合而觀之可見矣。其曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鍾鼓云乎哉！』又曰：『人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？』」

何？」及至語樂師，曰「始作翕如也」云云。夫仁比「鍾鼓」章更大，「鍾鼓」章比「語太師樂」章更深。」因問「文質彬彬，然後君子」，曰：「亦須觀孔子論文質處。其曰『則吾從先進』，又曰『吾從周』，又曰『禮，與其奢也寧儉』，答顏子曰『行夏之時』云云，可見文質彬彬非相等。蓋質勝文固野，若文勝其質，則又史矣。野只是無文采而已，文則是無情實也。」^①參互考訂，則輕重本末彰彰矣。汝們早夜思之，動靜體之，有得後則說話不得錯，行事不得錯，百姓也安，國家也治。」又曰：「惟顏子可以語此，蓋有仁爲之本也。」

王獻蓋問：「《四書註》不可不讀，如何？」先生曰：「不讀《註》固不可，溺于《註》尤不可，只要自得。故朱子亦曰：『先註四書，後又有《或問》，後來《註》熟了不要，又

後連《或問》不要，久則連經文不要。」言於是，行於是矣。昔者朱子送蔡元定，赤足過山，血出不顧，豈非躬行君子哉？看《註》與《或問》者，曾到此耶？」

或問：「有一官昔忤張羅峰，云：『願明公息怒，宰相腹中容得船過。』羅峰又怒曰：『若糞船也容得過耶？』」老先生聞而笑曰：「奚不曰『容得糞船過，方謂宰相量』乎？」

霍公《家訓》採取古孝弟廉節故事，編列在後。一日送老先生看，及升部，老先生謂之曰：「子豪傑不羈之士也，及其《家訓》，亦採取此腐儒之事乎？」渭崖笑而不言。良知發見，自不容已如此。

老先生會審要囚回，大器問：「有疑獄

① 「文」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「史」。

否？」曰：「多是三法司主定了。昨衆人縱說有疑獄，彼便說情真罪當。某云當從衆可也，則又說曾一奏請定奪了。某又云，若如此執定了，又何必云會審耶？前日避人事，在部中看揭帖，今早臨行又看一遍，蓋爲干係重情爾，臨期有見，不得不言。」

涇野子內篇卷之二十五終

涇野子內篇卷之二十六

門人潁川魏廷萱校正

春官外署語第三十四

門人建昌王材錄

材問：「『信而好古』，孔子之所以爲聖也，故學莫貴於信道之篤。學無前進，凡以斯之未信而已。然嘗至於朱子而疑之，其告君必以格致誠正，自謂平生所學在是，可謂篤信之學矣。然而當時莫能售其言，後世未免譏其泥，無乃非所謂信乎？」先生曰：「亦是信，但少變通爾。」曰：「無乃信之過，將入於『必果』、『必信』之歸乎？」

曰：「信果之信亦是，孟子告君，便不是如此。大抵正君處是仁，作用處却須智。」曰：「惟大人爲能格君心之非」，朱子恐尚未大也。」曰：「難說未大，蓋亦不曾得近君之位，立朝四十七日爾。」

材問：「自古聖賢皆有用心之說。夫心者一身之主，萬用之所由出也。而謂之用，不知用之者何物乎？豈用一心，而用之者又一心乎？」曰：「人心要做得主宰，忽忽茫茫，心不在此，此是不用心，用心只是敬。」曰：「今有用心於他技者，亦謂之敬乎？」曰：「此所謂錯用心也。」

材問：「趙苞全城而失母，當其時，孝則不忠，忠則不孝，甚有難處者。或謂姑以城降，俟得母而復圖城，則兩全矣。材以爲母得而城可必復，如其言可也；城降而或不可復，則忠孝兩失。如之何？」先生曰：「昔潞

州有仇時茂者，寇將至，使其族人婦女皆入城。寇至，問時茂借馬，曰：「不得，室且焚。」時茂曰：「室可焚，馬不可得也。」室遂焚，族屬卒不及於害。《易》曰：「君子以思患而豫防之。」趙苞不能豫處其母於無虞之地，及其為虜所得，則亦末如之何已。」又曰：「今人有事邊鄙，果有致身為國、馬革裹屍之志，則家屬或不同行可也。」

先生嘗述仇時茂以其倖為鄉中諸善人製深衣冠，可謂好古樂善者矣。

因論及孔子曰「吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食」，王材曰：「此處恐非孔子不可。」先生曰：「是。如楊龜山因秦檜出來，^①便不曾成得事。」材曰：「是必先量在我者，有以化導他方可。」曰：「不但化導，却要誠，使人信。彼既真信我矣，道纔得行。」

材問：「祠堂神主之次，宋儒禮以西為

尊，今皆如賓客坐次以中為尊，是否？」先生曰：「禮『時為大』，以中為尊是也。古禮廟主皆東向，今朝廷太廟亦南向。」

一日因感時雨，材曰：「聖人時雨之化，恐不止是顏、曾。凡因善而長，因失而救，皆是時雨。」先生曰：「此是爾資質所到。如今日之雨，豈但禾苗種之美者得其益，凡園中蔬果之類皆沾被也。聖人啓憤發悱，反三隅而復，皆是時雨。」

材問：「『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』見朋友記先生語『勿忘』云：『若坐馳了，却是忽心，不可。』竊意既謂之『必有事』，又何坐馳之有？」曰：「此記者誤也。『必有事』以『集義』為事矣。若為他念牽扯，便是忘。『勿忘』即是不息，不息最難。」

①「秦檜」，四庫本作「蔡京」。

材曰：「『必有事』即是『有爲者譬若掘井』，『勿忘』即是『掘井九仞而不及泉，猶爲棄井也。』」曰：「是。」

材問：「『君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯。』先生皆以資質言，恐不皆有此資質，亦要學力也。」先生曰：「是資質，無此資質者却要學力，先變化氣質也。學要誠，爲己，誠之基本也。然雖是爲己，而無那明，亦不可，故又要明。知幾，明之基本也。『知風之自』三句最好，體認風是何等風，譬如外面有個毀的風，便知此是我某事處有未當；有個譽的風，便知此是我某事差強人意。知得此，方能『不怨天，不尤人』，方肯慎獨做工夫也。」

材問：「『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？』」程子曰：「心豈有出

入？亦以操舍言之爾。」材竊謂以心之軀殼言，固無出入，若以心之神言，則有所謂『仰面貪看鳥，回頭錯應人』者矣。嘗見役志於碁局者，賓客亦不知禮；馳心於文藝者，飲食每失其正。豈非神着於物耶？要在時時省察收斂，不容一物，使此心明鏡在此，妍媸隨物以應，而不逐於物，然後爲常存而不出也。不知是否？」先生曰：「是。」

材問：「貧而無諂，富而無驕；未若貧而樂，富而好禮。如今做工夫，却從樂與好禮上做，還從無諂無驕上做起也？」先生曰：「既知道無諂無驕不如樂與好禮，便從樂與好禮上做。」

材問：「程子云『人有篤志力行而不知道者』，或謂此言爲司馬溫公發，然與？」先生曰：「程子亦曾言司馬公不知道，但此言恐不專爲司馬公發。如聖門子路何等篤志

力行，夫子亦不許其知德。」材曰：「此等處，還是不曾見得那一原處用功否？」曰：「是。溫公事我嘗論來，他亦可謂近道，難謂之全不知也。但不免有意必固我之私，所以蔡確小人便得以行其迎合之計。學者心事須要如青天白日，都照得到，不要被他人侵了我本原，動了我柄。若程子見識，比司馬便自大，那聖人作用處他都見得了，當時就料得司馬有此事，若他來用自不同。」材曰：「此正是全體妙用。」先生曰：「然。」

因講爲仁，先生曰：「汝看帝堯『其仁如天，其知如神』。然當時四凶却也在朝，只是不柄用他。我常說，君子以厚德載物，譬如山林，麒麟、鳳凰也生，虎豹、虺蛇也容，只是不相害。嘗記馬伯循論『及其使人也器之』，論得好，如聾者司火，別者司門，聾

者跛者各有所用。」材曰：「此正是聖人無棄人。堯時四凶不去，想是在廷君子多了，他亦不能有爲，故堯且容之。至其惡稔罪大，則舜不得不去之矣。《左傳》却謂四凶堯不能去，八元愷堯不能舉。他將扶舜，便要抑堯。」先生曰：「此左氏所以爲不知道也。」

材問：「祭止高祖，禮之制也。宗子世數多速，及如宗子易世，而高祖之上當祧。有叔伯父者，視高祖以上之祖猶爲高曾也，則將祧之於彼以祀之也乎？」曰：「祧之於彼而祀之，禮也。己親盡，彼親未盡也，可以己而絕彼乎？」曰：「苟於彼也亦親盡，則祧矣。祧而藏之於墓所，禮與？」曰：「禮也。」

初旦問於材：「言祠堂之祭，可及伯叔祖父母、伯叔父母否？」材應之曰：「繼別爲

小宗，伯叔祖父母、伯叔父母自有爲之祭者矣。其可祭者，其子姓同居與無後者乎？」問於先生，先生曰：「是也。然初氏聞其族人亦多支庶，有不能祭者，爲是而不忍，啓東之厚也。吾嘗謂父母之多男子者，衆子貧，一子富，富者豈可以衆子之貧而缺父母之養哉？伯叔父母有不能祭者，聚其子孫同祭之可也。」

材問：「孟子云：『天時不如地利，地利不如人和。』只此二言，省了多少兵家說話！孔子所謂『我戰則克』，其道想亦是如此。」先生曰：「然。看來只是要得人心，就如程子云『今將數千人，能使依時及候得飯喫，亦是難事』，左氏所謂三軍之士皆如挾纊，此是人和。至於『昔日之羊，子爲政；今日之事，我爲政』，雖有天時地利，何所用之？」材曰：「就是吳起所以成功，亦是能與

士卒同甘苦，但此恐還是第二着。」先生曰：「是。教之孝弟忠信之行，務農講武之法，是第一着。若夫凶年饑歲，使老穉轉乎溝壑，壯者散而之四方，則所謂『夫民今而後得反之』矣。」

材問：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士。」《註》曰：「言己之善蓋於一鄉，然後盡友一鄉之善士。」夫在我之善既已蓋於一鄉，則一鄉人皆將來友於我，如晦翁之云，恐非所以論於我之取友也。」先生曰：「然。蓋言能友一鄉之善士者，乃成一鄉之善士也。其要只在心虛，若先有一毫自是自足之心，則善斯不可入矣。便是爲人君者，位已極高，勢已極隆，若不是虛心樂善，則天下之善何由而至？故曰『匹夫匹婦不獲自盡，民主罔與成厥功。』」

因論伊尹，王材曰：「觀伊尹方其在有

莘之野，辭受取予一介不苟，其仕湯也，必待三聘之誠。處則樂堯舜之道，出則欲天下之人匹夫匹婦咸被堯舜之澤，此其道已不下於孔子矣。而孟子等之夷、惠，乃若是班乎？」先生曰：「子言是也，伊尹於夷、惠爲大矣。但方諸孔子，少不及爾。」材曰：「仲尼不無轍迹，^①伊尹不及者，其惟有迹乎？」先生曰：「然。」

有建言人材須於巖穴中求者，先生曰：「此說亦偏。今日尋吳康齋輩，恐亦少矣。即閑散之任，罷黜及致政之官，其中何嘗無人？」材曰：「前時科目未盛，故有康齋輩。今國家承平既久，科目之途多矣，所以山林全德亦少，而科目亦不可盡謂無人。」先生曰是，却說康齋將安貧的事昨日記，其學不可當，後來陳白沙亦不及康齋。材曰：「看來邵康節、陳白沙之樂，似尚與孔、

顏之樂微有不同。」先生曰：「然。孔、顏之樂，只憂處解下來便是樂，故曰『發憤忘食』，曰『樂以忘憂』，曰『樂以天下，憂以天下』。」材曰：「如今言樂，却是推開了事去樂。」先生曰：「其流之弊，便是晉人竹林之風矣。」

材問：「『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』朱子謂前節爲造其理，後節爲履其事。竊謂孔子不感知命，必於四五十言之，學至於盡心知性知天，則已窮神知化，與天爲一矣。如是而後存且養而履其事乎？陽明公以前節爲生知安行之事，次節爲學知利行之事，如何？」曰：「朱子之說是也。陽明以末節爲困知勉行，不然。蓋人所最惑

① 「不」，四庫本作「全」。

者，殀壽也。至於殀壽不貳，修身以俟之，則命自我立矣。到命自我立處，知天事天又不足言，此乃是至極。」然則「知天」與「五十而知天命」不同乎？」曰：「不同，彼是兼行言，此只是知。」

材問：「二《南》何以皆婦人之詩？如『嘒彼小星』便說行役，丈夫雖勞而安命，未爲不可。」先生曰：「『抱衾與裯』一句，還是婦人之詩。天下易私而難化者惟婦人，婦人既化，丈夫可知矣。此文王刑于之效也。」章詔曰：「堯之試舜，亦自二女始。」先生曰：「文王之道，便自堯舜傳下來。故孔子教伯魚曰：『人而不爲《周南》、《召南》，其猶正牆面而立。』蓋就是夫婦之間，一步不可行矣。伯魚以是傳之子思，故子思曰：『君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。』」

材問：「射禮延射云：『敗軍之將，亡國之大夫，與爲人後者，不得入。』夫爲人後者，自是昭穆應繼，不得已而爲之，何以與敗軍之將、亡國之大夫等？」先生曰：「此爲人後，當是異姓養子之類，背父離母，失其家矣，與敗軍亡國者又何異也？若同姓爲後，《禮經》有明徵矣。」周璞曰：「註疏謂與爲求。」先生曰：「此說更明，可見古註疏不可不讀。」

六月二十六日，先生宴於玄真觀，王材問字焉，曰：「舊字『子卿』，心所不欲也，請更之。」先生笑曰：「卿相未爲不好也。苟問本原，則以德；如問勉勵，則以難。」材曰：「德則有所諱，謂之難，則材方以材爲不足也。」先生曰：「不足者，今世之見也。難也者，古人之才也。唐虞之際，於斯爲盛，孔子猶嘆其難矣。甚哉！難易之間，不可不

辨也。生民之休戚，天下之治亂，皆係於是。知其難，則所謂材者，古人之材也，生民於是乎休焉，天下於是乎治焉。止於易，則所謂材者，末世之材也，生民其戚，而天下其不治矣。」胡大器曰：「古之成材也易，今之成材也難。」材退而嘆曰：「先生之所教者切，而所期者遠矣。乃孺道復加勉焉，某敢不其難其慎，以求無負於今日也哉！」

往年馮御史之獄，張廷尉具疏欲救之，問於寇涂水，曰：「此徒足以成子之名，而不足以救子仁。子如誠意於救子仁也，則非此可能也。」張問計，涂水曰：「此必會同三法司，請於汪誠齋、張羅峰，^①使意出於彼，事乃可濟。」張從之，子仁免於死。先生嘗稱涂水之能成事也，材曰：「大都必是不爲一己之名，而後可以濟天下之事。」先生

曰：「事勢變遷又不常，亦有本不爲名，然卒止得名而事弗濟者。至若壹意於委曲濟事，此處恐又有病。」材曰：「蓋行權所以濟經，苟至於屈身，則又不可以伸道。」先生曰：「然。」

章詔問：「自古難事之主，莫如武后，而狄梁公克濟其艱。後世無是主，何爲之臣者卒無復見梁公輩？」先生曰：「不可謂無也。武氏事與呂氏同，呂氏當時周勃、劉章掌南北軍，權在劉氏，但用周勃，却出高帝之見。狄梁公時有張柬之、桓彥範、崔玄暉、袁恕己、敬暉等，羽林軍屬他掌。唐之羽林軍猶漢之南北軍也，^②此却是梁公能用人。其告武氏曰：『姑與母孰親？』

① 「齋」，原作「齊」，今據乾隆本改。

② 「南北軍也」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

未聞姪爲天子而祔姑於廟。」^①比是通他明處。」

武功生員楊津重錄

涇野子內篇卷之二十六終

① 「未聞姪爲」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

涇野子內篇卷之二十七

禮部北所語三十五

門人潁川魏廷萱校正

門人王獻蓋丁酉錄

獻蓋問：「《論解州略》載君親師固四拜矣，伯叔、外父母、母舅亦然者何？」先生曰：「伯叔，父所同出；母舅，母所同出；外父母，妻所自出，故四拜。二拜則同於常人矣。」曰：「服何以不同也？」曰：「服雖不同，拜不必拘。古者父母亦再拜，又問安再拜，後人一齊拜了，故四拜。《會典》載伯叔等亦四拜，兼情與分而制之也。」

獻蓋問：「人莫不飲食，鮮能知味也。」飲食即道否？」先生曰：「這還是譬喻，如『誰能出不由戶』一般。」「所以不知味者何？」曰：「只是不察耳。觀《鄉黨》載夫子之飲食，及《曲禮》所載飲食之節，便知知味之旨。故我嘗謂，飲食知味處亦便是道也。如孔子食於有喪者未嘗飽，食於少西氏而飽，這便是知味。如前兩生飲鷲峰僧茶，亦是。」

先生曰：「人皆可以爲君子，豈惟乾道中有二程夫子，淳熙中有晦庵夫子？人只爲私欲，起了藩籬，生了物我，有了親疎，立了異同，胸中皆是一團私意，故不能爲君子。若能隨事精察，漸漸克去，撤了這藩籬，忘了這物我，知了這親疎，合了這異同，視天下之民毛髮骨爪、疾痛疴癢與我相關，便可以爲君子。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』」獻蓋曰：「一日克己復禮，天下

如何便歸仁？」先生曰：「天下歸仁不難，只是難得一日克己復禮。如顏子三月不違仁，還不算他是一日克己復禮也。一日是舉成功之日言，前面不知用過多少工夫，不是一日纔克己復禮，天下便歸仁。歸仁就是天下歸之。如今只是沒有個克己復禮的人，若有這樣人，如文王一般，伯夷便自東海而來，太公便自北海而來，天下豈不歸仁？」曰：「巖穴孤寒之士能克己復禮，而不能行養老之政，如何？」曰：「天下亦歸之，七十子之於孔子是也。」

獻蓋問：「心多雜念，以爲非，則亦有近正者；以爲是，則此心擾亂甚矣。如何則可？」先生曰：「程子門人亦嘗有此問，其故只是助長，亦是不得真知。真知若得，則雜念不生，故《大學》說知止而後有定。立不思坐，坐不思立，心中自然寧靜。」

獻蓋問：「戒慎不覩，恐懼不聞，亦已密矣。朱子謂『自戒懼而約之』，如何？」先生曰：「此語亦分析了。『致中和』只是戒慎恐懼工夫，做到『純亦不已』地位便是。然必須聖人在天子之位，方能如此。故列於朝者無一人之不正，見於行者無一事之不當，然後天地位，萬物育。」曰：「『不動而敬，不言而信』，即戒懼否？」曰：「亦是。這不動不言處，正可以觀人德行。《易》曰：『默而成之，不言而信，存乎德行。』故人不必要言，而其所養自見。若自言我能用功，我能涵養，其德行亦薄矣。」

獻蓋問：「學者必先致知否？」先生曰：「不先致知，則德忠朝夕往來爲何？」「先道理乎？先人事乎？」曰：「除了人事，焉有道理？」

獻蓋問：「《禮記》是漢儒所作否？」先

生曰：「董、賈，漢儒之最優者，《董子》及《新書》果有此筆力否？還是孔門所流傳者。」

獻蓋問：「《家語》果孔門之言否？」先生曰：「亦是。精者爲《論語》，粗者爲《家語》。」

獻蓋問：「成物是知之明而處之當否？」先生曰：「須那物成，方是成物。」曰：「堯何以不能化其子？」曰：「《書》稱堯克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。夫九族俱睦，只有一子不化，你說他是睦不是睦？丹朱不肖，不害其爲成物也。」

獻蓋問曰：「禮，庶子祭其母於私寢。蓋母早喪，嫡母在堂，既不可祔於廟，又兄弟同居，別無私寢，如何則可？」先生曰：「子亦不必別求私寢，只子平日讀書處立一主，祀之可也。」曰：「先母之喪也，蓋方八歲，未能立主。茲欲立之，書顯妣，恐同於

嫡。《登科錄》書生母，蓋欲效之，如何？」曰：「可哉。」

獻蓋問：「一日痰火上作，靜坐少頃，火退，胸中若有所得，如登高山然。此流於禪否？」先生曰：「這便是存養，非禪也。」曰：「雜念常起，雖拂去，東滅西生，如何則可？」曰：「亦當漸漸克去。這欲非由一朝一夕，胎生之始，已有此種子。自後日增月長，雖陰陽寒暑，便入於我，皆成私欲。積之以數十年，而遽欲去之於一旦，不亦難乎？須要以漸，如煉丹者，用文武火始得。只要把這欲盡數克去，如脫胎換骨方好。伊尹說『使先覺覺後覺』，便是這個道理。彼人迷於欲，而覺之使正也。如人方睡，而覺之使醒，那睡得淺的人，叫他一二聲便醒；那睡得重的人，叫他四五聲還不醒。」

獻蓋問曰：「聞教後，一時便欲已盡克，

禮盡復。家兄德仁因謂之曰：「克己如坊水然，遽四面絕住，鮮有不泛溢旁出者。先築

三面，待水少殺，始可盡絕也。」如何？」先

生曰：「亦是。但築堤坊者，雖築三面，工夫不繼，餘皆傾倒矣。必漸漸築去，工夫不間，方能有成。雖聖人「純亦不已」，亦只是這個工夫。」適有一辦事官送手本，言語張皇，舉止錯亂。既退，先生曰：「看來只要心存。這辦事官由心不存，故言動如此。夫子告子張曰：『言忠信，行篤敬』，『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡』。這便是心存。」

獻蓋問：「意誠亦難矣。《大學》意誠後猶云『心不在焉』，何也？」先生曰：「此問甚好。誠意是辨其孰爲善而實好之，孰爲惡而實惡之。意誠則所好皆善矣，但未至而迎，已去而留，雖善猶未能。中心不在者，

心不在於中也。不中故視不見，聽不聞，食不知其味，身不可得而脩矣。」

獻蓋問：「古禮可二行否？」先生曰：「在得其意，不必泥其迹。程子曰：『生民之理有窮，聖王之制可改。』非見理之真者，不敢如此說也。《易》『窮則變，變則通，通則久』，故行禮須要變通。先儒之言，亦有不可行者乎！」

先生曰：「學者須求自得處。」

獻蓋問：「處人之道，嚴毅與和易孰愈？」先生曰：「和易須從嚴毅入。或問學明道與伊川孰愈，我說學伊川熟後便是明道，不是兩個。不然，惟遷就以求悅人，則爲胡廣矣。」

獻蓋曰：「惡惡大嚴如何？」先生曰：「亦是好心，但君子於小人不惡而嚴。《易》曰：『鼎有實，我仇有疾，不能我即，吉。』若

嚴毅，則雖有惡人不能我即，何必惡之已甚？且天下之人皆吾一體，大舜於頑讒尚欲並生，況其他乎？故君子見人不善便憐憫之，引誘之，使人於善，豈忍惡而絕之？須要有這樣心腸。」

獻蓋問：「孟子於季子、儲子之幣受之不報，何也？」先生曰：「想當時亦交之有名。觀『後車數千乘，從者數百人，以傳食於諸侯』，便見孟子蓋以繼往開來自任。故交以道，接以禮，如『餽贐』、『聞戒』皆受之。若子思則不同，他說：『伋雖貧，不敢以身爲溝壑。』『今之以禮來餽者，受之可乎？』曰：『只看他有故無故。先人有言，無故而餽我者，必有故也。無故則不可受。』」

獻蓋問：「孔子三月無君，胡爲乎皇皇如也？」先生曰：「聖人見天下陷溺荼毒，性未復，生未遂，皇皇然要出去救他。蓋其民

胞物與之心，視天下疾痛疴癢與己相關，故如此。學者須要有這樣心腸。若他人之汲汲於仕者，蓋爲富貴利祿計耳，故曰『同行異情』。」

獻蓋問：「商賈亦可爲否？」先生曰：「商亦無害，但學者不當自爲之，或命子弟，或托親戚皆可。不然，父母妻子之養何所取給？故日中爲市，黃帝、神農所不禁也；賤積貴賣，子貢亦爲之。但要存公直信厚，不可刻薄耳。」

獻蓋問：「庶子之母死，嫡母在，可終喪否？」先生曰：「於古則不敢，於今則無制，終喪是也。」

獻蓋問：「孔子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。』孟子則曰：『養生者不足以當大事。』其亦有爲而言乎？」先生曰：「孔子之言，爲僭而過於禮者發也，固

是周備。然養生之禮今日未盡，明日猶可補；若送死則不同，凡附於身附於棺者，一有不至，不可復補矣。子思言必誠必信，不可使有後日之悔者，此也。」獻蓋曰：「送死固不可補，若病時不能盡禮，後雖廬墓何益？然平居亦有禮，苟不能盡，病雖割股，亦不足爲孝也。故孔子論孝以生事爲首。」曰：「此固探本之論，然孟子之言亦不可不知也。」

獻蓋問：「古人云治家須書百忍。夫貪昧隱忍，如受爾汝之稱者，孟子比之穿窬，何也？」先生曰：「我嘗爲山西五世同居者作《同心堂記》，言張公藝九世同居，只是一忍。宋花樹韋家有《會族約》，皆是難得。但忍猶見人有不是處，中心不能受，故忍；《會約》因有不合，故會，皆其心不同故也。心同便不見人有不是處，亦無離異，何必

忍？又何必會？故治家之道，亦不在忍。《書》曰：「有容，德乃大。」彼婦人小子不曾讀書，不知道理，安可一一責他？故君子居家，須是能容。」

獻蓋問：「書以達情，世多揄揚，可乎？」先生曰：「朋友相處，須要規勉，不可揄揚。心中又要光明，不必避嫌。試觀唐虞之時，君有言，臣則曰『吁』；臣自言，則又曰『都』。何等光明！惟孔門還有此等氣象，如子路以夫子爲迂，宰我以食稻衣錦爲安，後人安得有此？故程子言看《論語》要識得聖賢氣象，眼前氣習須要脫去。」

王獻蓋戊戌錄

張仲文曰：「賜『與回也孰愈』？夫子見子貢方人，故以此問。欲其知顏子是心

學，不是聞見上用功。子貢不悞，^①乃曰：「回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」還滯在聞見上，故夫子曰「弗如也」。獻蓋曰：「孰愈」之問，固因其方人，舉顏子將以勵之也。聞一知十，聞一知二，以資質論，子貢之言未爲不是。夫子「與女弗如」之說，亦無貶辭，不當以「夫我不暇」之言例看。」先生曰：「仲文之言，據子貢初年而言也；德忠之言，據子貢成德之後而言也。子貢初年，亦有不足處，若說「回也聞一以知十，賜也聞一以知二」，亦說得是。聞一知十，不止是資質，蓋自博文約禮中來，子貢推測而知，故不及顏子。」仲文曰：「子貢專主聞見，與後世記誦博覽者同，非博文也。」先生曰：「亦難說子貢不是博文，但約禮的工夫未至。及後來知得性與天道在文章中，亦不是尋常的聞見。張子曰：「德性所知，非

聞見小知而已。」此言固是，亦太高了。比如伏羲是開闢以來第一個聖人，他亦不曾廢聞見。仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜。但他遠取諸物，必近取諸身。而今人索隱窮奇，將天文地理之類無所不考，非不遠取諸物，然不肯近取諸身，畢竟何益？故《大學》言格物致知，必曰「壹是皆以脩身爲本」。

獻蓋問：「魯禘非禮，夫子不欲觀。如得魯政，將何處而可？」先生曰：「如用夫子，當必革去。」曰：「天子之賜，如之何？」曰：「夫子必有處，如在衛正名之類可知。」曰：「陽明公嘗謂：『夫子爲政，必使輒讓父而父固辭。』然乎？」曰：「聖人過化存神，不難於化，難於用耳。如弗擾、佛肸之召，夫子

①「悞」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「悟」。

亦欲往，曰：「如有用我者，吾其東周乎！」況衛輒，寧有不可化之理？輒既化，而蒯瞶豈有不化乎？如此類，當思其作爲如何。」

張仲文論岳飛當克復舊物，奉迎二帝，不當班師。獻蓋曰：「人臣以君命爲重，功名不足計也。孔子『君命召，不俟駕而行』，班師爲是。」仲文曰：「聖人自有過化存神之妙，不當以聖人來說。」先生曰：「仲文議論儘高，但論事須求中道，如何說不當以聖人來說？岳飛乃百煉之鋼，只是還不能自信。如伊尹便自信得過，放太甲，誰人敢做？他便做得，天下之人皆不疑他。後來反太甲，太甲亦不怨他。這樣事業從那裏得來？從一介不取予上來。聖賢的工夫，只從這細小隱微處做起，後來功業便是這樣博厚高明。岳飛只是無伊尹這樣功夫，故做不得這樣事業。能如伊尹，何必

班師？」

仲文問：「太史公言，《詩》三百篇皆可播之管絃，以爲宗廟樂歌。若鄭、衛之詩，恐不可播之管絃也。」先生曰：「學者只當信經，史則不可盡信。如變風、變雅，皆不可播之管絃，聖人存之，以爲後戒耳。若論樂歌，則漢魏以來之樂府曲辭，皆可播之管絃也。」

獻蓋問：「徽之宗祠，一族之主咸集，其椅卓盃筯遍設，則地不能容，或有局定而不加減，又甚簡褻。若只祀始祖及高、曾、祖、考之太宗，然其所費又多；取辦於支子，而其祖考不與情。如之何？」先生曰：「所祀惟始祖及高、曾、祖、考之太宗爲是。若群主畢聚，於情則不親，於禮則不嚴，當各祭諸私寢。且始祖衆所同出，立春祭先祖，先祖亦所同出，皆支子所當祭者，亦可以伸其

敬矣，何必其祖禰在此而後爲之？若主祭則不拘宗子。」曰：「於禮則不嚴，是矣。何以謂於情則不親也？」曰：「親言乎其仁也，嚴言乎其義也。既有我之高、曾、祖、考，又以他人之高、曾、祖、考混之，其對越之情斯不親矣，其可乎？」

問：「浩然之氣如何？」先生曰：「這却難說。孟子曰：『難言也。』他說難言，便見他實有此浩然之氣。何以難言？這個氣至大至剛，不是小可的。若能直養而不作爲以害之，便塞乎天地之間，那裏到不得？夫人以眇然之身而能塞乎天地之間，此氣是何等樣大！豈不是難言？然這個氣亦不是光光的一個氣，配合着這個道義，所以能塞天地之間。若無道義，只是個血肉之軀，却便餒了，怎麼能浩然？惟氣配義與道，故養氣者須要『集義』，今日集一義，明

日集一義，久之則自反常，直不愧於屋漏，可以對天人，可以質鬼神。至大者由此而生，至剛者由此而出，然後能塞乎天地。不是只行一事，偶合於義，便可掩襲於外而得之。若『義襲』的，他心中未免有歉，要行却趨趨，要說却囁囁，此氣便餒矣。告子元不知義，以義爲外，便不能集義，如何能養得浩然之氣？集義如何？只是『必有事』，如見一個人，便思他是正是邪，當敬當遠；遇一件事，便思是義是不義；一念之動，便思是正念是邪念。無一時無事，這方是有事。又不可預期其效，如夫子與樊遲說『先難而後獲』，正是此意。又不可忘其所有事，如夫子終日不食，終夜不寢，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至，只是這個工夫。就是文王之『純亦不已』，周成王之『學有緝熙於光明』，也是這一般學問。又不可助

長，如做得一件事，便要當了百十件；做得一日工夫，便要當了百十日，却是『義襲』，如何使得？故『勿助長』。看來孟子實落在此做工夫過來，故說得親切，學者亦當在此做工。就是《大學》的工夫，亦與此同，他說『格物』，便是這『必有事』一般。」

獻蓋問：「把持此心，猶不免有雜念，如何則可？」先生曰：「我亦無法。涵養之久乃可，如何一時便要做到聖人！」獻蓋曰：「收斂容貌易，收斂此心難。」先生曰：「雖然，程子亦云：『未有箕倨而心不放者。』」

先生曰：「看書有所見，可來一講。」獻蓋曰：「博學而後可審問，慎思而後可明辨。且五經、四書與周、程、張、朱已發之於前，又先生與諸友講明於後，在今日只少篤行耳。」先生曰：「也說得是。然亦逐漸講明，

逐漸去行始得。豈有待五經、四書盡博學了，^①而後行之邪？^②然亦須用力，『有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者』，只看人用力不用力耳。你說用力當在何處？」獻蓋對曰：「言語躁妄，心志不寧，皆是貪心所使，欲用力去這貪字。」先生曰：「貪却不妨，欲仁而得仁，又焉貪？惟恐你不貪，只要工夫不間斷，故孟子曰：『必有事焉而勿忘。』所謂用力，不在別處，只要學仁。彼人之心，元與天地一般大，只爲有己便窒礙了。須要使吾心中生意常常流動，『出門如見大賓，使民如承大祭』，與凡處朋友，會親戚，待僮僕，這個道理皆在這裏。

① 「盡博學了」至「獻蓋曰獻」，原在卷二十三「行冠射諸」下，今據乾隆本調整其位次。

② 「而後行之」至「知之真也」，原與卷二十三互相錯版，今據乾隆本還原其位次。

如古人看見一個鳶，便如天一般大；看見一個魚，便如淵一般深。眼前皆是這個道理，流動不息，無有窒礙，胸中何等快樂！榮顯也不見得榮顯，寂寞也不見得寂寞，只見得我這裏面是這樣美，是這樣大，是這樣富，是這樣貴。外面那些富貴，那些勢力，那些功名，都如浮雲一般，那裏見得？故孔子說『好仁者無以尚之』，這般滋味，惟是孔子曉得。好，欲也；尚，加也。誰省得怎麼無以尚之？惟孔子便『發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』於天也不怨，於人也不尤，『疏食飲水，曲肱而枕之，^①樂亦在其中矣』。若不是經歷過，如何實見得這樣滋味？我嘗有詩云：『登山見峩峩，航海知汪洋。試與居者論，翻然斥吾盲。』^②可見事必經歷過，然後知之真也。須在此處用力。」獻蓋曰：「獻蓋亦嘗自勵，雖不在先生

之側，如見先生一般。」先生曰：「若是又窒礙了，還要流動。比如見一個皂隸也如見一個聖人，見一個守門的也如見一個聖人，不管見甚麼人都是如此，方纔生意流動。若只思量見我，便窒礙了。凡窒礙處便要開闊，使常常流動，方纔快樂。此意要常常體驗，不可發露出來。或驗之於夢寐，或驗之於飲食，或驗之於衣服，隨處體驗，自有所得。」獻蓋曰：「發露乃獻蓋之深病，敢不努力克去。」先生曰：「發露亦不妨，只看當發露不當發露，一向隱默着亦不是。」既而曰：「爲學還要力行。」《論語》中顏子不曾有甚言語，却稱他是德行第一。閔子、伯牛、仲弓言語亦少，只是德行都列在前；子貢、

① 「肱」，原作「股」，今據四庫本及《論語》原文改。

② 「盲」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「盲」。

子游、子夏也不知說了多少，却列在後。又如子路，小國只要他一言，便不消盟得。他何曾多言，人却是這樣信他。《易》曰：「默而成之，不言而信，存乎德行。」人只是重厚篤實，人便信他是有德行的；若徒高談闊論，其爲害亦不細，雖謂之邪說可也。」獻蓋曰：「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。」叩其中，何所不有？故作僞者高談闊論，一時或可以欺人者，久則人皆看破；務實者一時人雖不知，久之無不知其爲君子。」先生曰：「這樣說話，還是在外的心，終不能不發露出來。夫子說『夫我則不暇』，只思自己當爲的便行，那裏管後面人說好不好。」獻蓋曰：「信乎人當友求諸己。獻蓋嘗見人之惡，忿然惡之。少頃，反而自省，其氣遂平。乃知人之資質皆有明處，若用心於求人，雖先儒尚有可議，而況於他人

乎？惟用心於責己，便覺在己有不是處。」先生曰：「然。我亦嘗有說來，責己則有路，責人則無途。」

先生曰：「學者真積力久，自有所得，不可旦夕期效。今人氣質不是貞元會合的，多有夾雜，或有稟得金多的，或有稟得木多的，或有稟得土重濁的。及胎生之後，有聞有見，被那習俗流入漸染，皆成私欲，不是一朝一夕，如何一時去得？盡須是『必有事焉而勿忘』，『學而時習之』，久之習俗始去，貞元始復，此豈一朝一夕所能到？如孔子十五志學，三十方立。如明道先生，自謂已無獵好。周子曰『何言之易也』，十二年獵心復萌。這工夫不是容易，須要真積力久。」獻蓋曰：「嘗恨見先生之晚也。」先生曰：「亦不爲晚，我嘗說，學者不難於未見之先，而難於既見之後。子可立一課簿，將所

行逐一劄記。有疑處，相見時講之可也。」獻蓋曰：「嘗見古人用黑白豆以記善惡念，乃效之，以忿、慾、躁三者各立數十籤，那一念起，即投那一籤于筒，逐日劄記體驗。或云不必如此，晚間以日所行思索，有不歉處改之亦可。若時時搜尋邪念，却反引動。如何？」先生曰：「初學還當劄記，熟後不須此矣。」

獻蓋問：「仁是敬而無失否？」先生曰：「敬亦收斂身心之始事。」曰：「至『篤恭而天下平』，恐無以異也。」曰：「然。前日所言一貫之道，此之謂也。」

先生謂獻蓋曰：「浙江舉人柳士亨先年在刑部歷事，部中陳正郎忠甫乃其鄉里，請去教子。當時浙江士夫在刑部者七八人，士亨來見，予問之，只知一陳正郎，其餘並不曾一拜。若解州王光祖，又是個鐵漢，在這裏時，人請他去登山亦不去。《資治通

鑑》他能記得，文學亦好，却不習舉業，其篤志如此。」

先生曰：「三十年前，風俗猶有古意。如三原王都御史先生至京見一閤老，以一羊毛口袋爲贄。閤老怪之，問曰：『此物何用？』王先生不以爲輕也，答曰：『這口袋盛米，二三十年也不得破。』當時風俗如此，近年來禮儀繁厚，却失此意。」

先生謂諸生曰：「予少聞三原王先生甚貧，與二三友在太學同窗，躬自炊爨，更衣而出，後來勲業甚好。去年予至順德府，見都御史朱公裳甚清苦，亦有古人風度。昨至成賢街，見副使李公重，予雖未知其中，但見他環堵蕭然，^①不覺動吾好愛之心，乃自嘆至此數年，不得一見此人也。汝輩訪

①「蕭」，乾隆本作「蕭」。

之，自當有益。」

獻蓋欲習禮，先生曰：「德忠好學之心亦切矣，但太學乃演禮之地，今非其地，不可也。爲學亦不必如此，朱子言『後覺者必效先覺之所爲』，這便是學。先覺不止是今人，雖古人亦是。如在內則誦詩讀書，以法古之聖賢，固學也；在外則友今之賢者，如所言李副使，就而問之，學亦在其中矣。」獻蓋曰：「非不欲博學審問也，恐初學未定，交非其人，鮮不爲其所移也。且奔走於諸家之門，蓋甚耻之。」先生曰：「這還是有己。子貢問仁，子曰：『事其大夫之賢者，友其士之仁者。』這是學者之事。但有勢位之人，則不可奔走於其門也。爲學亦當漸進，若待學定而後交，幾時能勾得定？」獻蓋曰：「李副使固當交，但師之則心有未安，友之又恐非其等也，如何？」先生曰：「師誠不可

不慎也，如古人『謀於長者，操几杖以從之』，又何不可？但見其牆則師其牆，見其屋則師其屋，是亦師之也。」

獻蓋往見李副使，副使曰：「舊見景伯時，言呂先生切實，且有文學。昨見之，乃知其德容之盛，那樣和，那樣順，那樣正，那樣靈。而今亦有此人，還是好世界，天下之福也。」蓋歸以告，先生曰：「若靈則非我之所及也。」

獻蓋問：「明道何以不及孟子也？」先生曰：「孟子才高，還是作者。孔子之道，得孟子而道顯。若明道，則註釋孔孟者也。」曰：「堂高數仞，得志弗爲。」明道有此語乎？」曰：「明道有語，却少。惜乎不幸而早死，明道不死，可並顏、孟矣。」

獻蓋問：「夫子嘗言『人不知而不愠』，或人譏其不知禮，彼自不知耳。不言可也，

必曰「是禮也」，如何？」先生曰：「二條自是不同。夫子說「是禮也」，不惟明在己之爲禮，而教人之意在其中矣；若「人不知而不愠」，蓋以人不舉用我而言，他亦不愠。比如我穿着狐裘在身，人却說我冷，又何足愠？這不愠從那裏來？從「學而時習」上來。如今人今日習了，明日便倦；明日習了，後日便倦，怎得時習？若能時習，便見得這裏面有這樣滋味，心中豈不喜悅？若私小的人，見朋來亦不樂。聖人於頑讒皆欲並生，見有朋自遠方來，人人都是這樣爲善，正如春夏之時，萬物發生長養，何等快樂！」

獻蓋問：「夫子溫、良、恭、儉、讓」，如何？」先生曰：「溫如春之和，人皆愛慕親就；若秋冬嚴肅，人斯畏而避之矣。良是平易近民，不險怪，不偏執。恭是恭敬，不怠

慢，不倨傲。儉是節制，不驕溢，不侈肆。讓如咸之「以虛受人」一般，不自是，不自足，渾身皆是一團道理，連我都無了。這樣德容，如何人不敬信？到那一國，那一國之人便以其政來問，所以得聞其政。子貢說聖人溫、良、恭、儉、讓，又如日月之喻，宗廟之美，百官之富，可謂善形容聖人者矣，故曰言語子貢。若存魯敝齊之事，却近戰國游說之士。」

獻蓋問：「富而好禮」，亦是不僭制否？」先生曰：「好禮不止此，如周公之吐哺握髮，「赤舄几几」是也。且如天子之富，必禮賢下士，尊祖仁民，方是好禮；如公卿大夫之富，必愛君恤民，尊祖下賢，方是好禮。士庶人可以類推。」王良濟曰：「觀子貢過原憲之門之事，則「無諂」、「無驕」尚未盡得。」先生曰：「以此看來，誠有未盡，但其時之先

後則不可知。若切磋琢磨之對，其識見亦不易得也。」

王良濟問：「『道之以德，齊之以禮』，刑可以不用否？」先生曰：「此亦當看所遇之時，所處之位如何。且如堯之時，不用刑罰。至舜時，『伯夷降典，折民惟刑』，皋陶『作士，五刑有服』。孔子爲政，亦誅少正卯，但其用刑皆不得已而然，亦不似後世之煩滋也。」獻蓋曰：「此亦時勢使然。」先生曰：「顧上之人以德不以德爾，且三代成康之時，黎民淳厚，刑措不用，固不消說。漢文之時亦是如此，由文帝以德化民，敦儉朴爲天下先，後宮衣不曳地，露臺惜百金之費，故天下之人賤珠玉而貴五穀，風俗如何不厚？刑罰如何不少？至武帝之時，則刑獄深刻矣。在上者果能道之以德，崇尚節儉，則刑亦可措。如不能道之以德，崇尚

奢侈，則天下之人亦皆作淫巧，競珠玉，民僞日滋，刑罰如何不繁？刑罰既繁，則於刑罰之中又生奸僞，如何能勾刑措？諸君他日有民社之寄，須節儉以求德禮之地。不然，雖欲不用刑，不可得也。」

先生曰：「夫子與回言終日，由其語之不脛也，他人安能不脛？我嘗說，顏子如開墾熟田，雨露無所不入，五穀之美便發出來。他人如磽确之田，雖有雨露，皆滲溜旁出，如何能入？雖有美種，亦不能發。你們說顏子因如何能入？」獻蓋對曰：「由竭才於博文約禮。」先生曰：「還是無雜念。如今日聚講一般，或思下處何事，或思朋友何事，或思居室不安，或思衣服不美。胸中有這許多夾雜，雖有言語，如何能入？若顏子一心只在學上，陋巷亦安，簞瓢亦樂，故言之惟恐其不多，人之惟恐其不勇也。」

獻蓋問：「非其鬼而祭之，諂也」，如君父命之則如之何？」先生曰：「害義之甚者，亦當諍之。如無大害，又當以君父之命爲重矣。」

程爵問：「魯之三家，季氏爲甚乎？」先生曰：「然。自季友有功於魯僖公，賜以汶陽之田及費，俾世其卿，繼以文子相三君而無私積，妾不衣帛，馬不食粟，魯人服其忠勤，於是益盛。至宿與意如，不能體前人之心，作三軍，僭八佾，以至三家皆僭《雍》《徹》，其僭妄如此。我嘗說，這只起於耻惡衣惡食。且人欲衣食之美，從那裏來？不是貪利爭奪，如何可得？故孟子謂不奪不厭，成王戒百官，亦曰：『位不期驕，祿不期侈。』人之驕侈，皆生於祿位。夫前人艱難勤儉，始有此業，後人不知所從來，見有此富貴，便驕溢侈肆，不知傾覆之道即在其中，不可

不謹，這皆由耻惡食之心生來。故夫子論季氏，亦以心上斷他，曰：『是可忍也，孰不可忍也！』」

獻蓋問：「人而不仁如禮何」，仁是禮之本也。其告顏子又何以曰「克己復禮爲仁」？先生曰：「『如禮何』之禮，是經禮、曲禮之禮也；『復禮』之禮，乃天理之禮也。張子曰：『經禮三百，曲禮三千，無一物而非仁也。』子思曰：『洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。』威儀、禮儀，至小者也；天，至大者也。以至小者與至大者對說，以人之爲學，必須於至小至微處無有欠缺，與天相對得過，方是學。我們怎麼能有古人那樣廣大？古人心胸如天之無不覆，如地之無不載，然工夫又不間斷。如曾子只是弘毅，弘便能任重，毅便能致遠。學者當學曾子。」

張札問：「儉、戚是禮之本否？」先生曰：「這還不是禮之本，你們說本在何處？」札曰：「只是得中。」先生曰：「却泛了。」獻蓋曰：「先生嘗言禮之本在敬，喪之本在安親。」先生曰：「我亦有此說，然此就喪與禮二者言之，禮却不止此。當時禮尚奢、易，林放疑其本不在於此，故問之。夫子說『寧儉』、『寧戚』，乃救當時之弊，禮之本却不止此。上章夫子不曰『人而不仁如禮何？』仁方是禮之本。不止喪、禮二者，凡禮皆然。就是軍禮亦如此，或盜賊劫殺人民，或夷狄侵害中國，出師征討，若保護斯民之仁心不甚激切，其威武亦不奮揚。可見仁爲禮之本。」

札問：「『或問禘之說』如何？」先生曰：「朱子言之備矣，只是一個誠與分。惟誠則能通天下之志，惟分則能定天下之倫。」

其於治國也，如視諸掌乎。子夏曰：「禽獸知母而不知父。」野人則曰：「父母何算焉？」都邑之士則知父母矣，士則知祖矣，卿大夫則知尊祖矣。禘其所自出之帝，信非聖人不能也。」

一生問：「『《關雎》樂而不淫』，果文王樂之？抑宮人樂之也？」先生曰：「近日霍公亦嘗說來，以爲文王，則未得而輾轉反側，既得而鍾鼓琴瑟，恐亦非正。以爲宮人，則未有后妃，安有宮人？此詩乃后妃爲文王求媵妾而作，其樂其哀，皆后妃也。《詩序》曰：『關雎，后妃之德也。』『憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。』還是后妃所作，故曰后妃之德。凡《詩序》首一句，疑是孔子或子夏所作，餘蓋門人及漢儒增入。」

一生問《韶》、《武》。先生曰：「《韶》樂

不可考矣。武王之樂，《樂記》中亦略可見，如「總干山立，武王之事也；發揚蹈厲，太公之志也；《武》亂皆坐，周、召之治也。《武》始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分周公左、召公右，六成復綴以崇天子」。觀此則武王之樂可知，觀《武》則《韶》之盡善亦可知。」曰：「若是則舜優於武乎？」曰：「然。子曰：『三分天下有其二，以服事殷，周之德可謂至德也矣。』其不足武王之意亦可見。」曰：「使舜當武王之時則何如？」曰：「文王是也。」曰：「文王不死，則三分天下盡歸之乎？」曰：「歸之。歸之亦可以無征伐矣。」

獻蓋問：「顏子聞一知十，由平日博文約禮，『既竭吾才』，故一聞夫子之言便能貫通，如時雨化之者。子貢平日工夫未至，因夫子之言乃引伸觸類，以三隅反，故只知

二。是否？」先生曰：「亦是資質。何以言一與十？」鄧綸曰：「十者數之終。」先生曰：「然。聞一知二與告往知來一般，夫子說『貧而樂，富而好禮』，他便悞切磋琢磨的道理。●使顏子聞之，不知如何方是知十？」諸生未對，先生曰：「顏子聞之，再沒得說，只是不改其樂。」

閻調元問：「『周公思兼三王』，『坐以待旦』，孟子取之。而文子三思，孔子非之。何也？」先生曰：「周公之思，就其一事，或酌古，或準今，或宜土俗，或合人情，必周知盡善而後行，此思之可貴也。文子之思不在一事上，如聘晉而求遭喪之禮，則所思皆私意，正犯勿參以三之條，非周公之公思也。」獻蓋曰：「先生此言，或有爲而發也。」

●「悞」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「悟」。

是乎！」

蓋意此與孟子『可以取，可以無取，取傷廉』之意同。彼可以取，初思而未審也；可以無取，再思而已審也；三思而復取之，則傷廉矣，所謂私意起而反感也。季文子之思，亦非三事，但既審而復思之，則爲多疑不斷，斯害事矣。故夫子曰：『再思可矣。』若以三思爲參以三，則夫子之再思爲貳以二矣。且人之於事，思之而審，則不必思；如其未審，雖終日不食，終夜不寢以思，又何傷也？如何？」先生曰：「然，可見義理無窮。」獻蓋曰：「蓋之所見者小也。」先生曰：「道無大無小。」獻蓋曰：「當祭而太廟火，『君薨而世子生』，曾子亦問於孔子矣，使晉而求遭喪之禮，何以不可？」先生曰：「曾子之問，設爲變故而究其理也。文子求遭喪之禮，則具賻襚等儀以行矣。夫聘，吉禮也，而備凶禮，是有貳心矣。敬者固如

獻蓋問：「居敬而行簡」，《註》以敬爲自治，簡爲臨民。蓋意居敬亦所以治人，行簡亦所以自治。居敬如利當興，弊當革，賢當舉，政當脩。何者當重且急者，行之便是行簡。故夫子稱舜無爲而治，必曰『恭己正南面』。《書》載舜臨下以簡，必曰『溫恭允塞』也。若居簡行簡，一心簡略，而不論其輕重緩急，如老氏所謂我好靜而民自正，我無爲而天下化，故不可也。是否？」先生曰：「須兼内外人已說。朱子說自治嚴甚好，比如人衣冠正，瞻視尊，言語安舒，舉動從容，則非僻之心無自而入，這便是自治嚴。不須刑罰，人自畏敬。至行事臨民，只舉其綱領，不瑣瑣於末飾，人便樂從。若不莊以蒞之，則民不敬。煩冗瑣碎，朝四暮三，人雖勉強聽命以苟免刑罰，其中心能無

怨乎？惟居敬則有以啓民可畏可像之心，行簡又有以順民易親易從之志，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，却是無本之政，不可以臨民也。看來夫子許「雍也可使南面」，在仲弓問仁之後。彼「出門如見大賓，使民如承大祭」，便是居敬；「己所不欲，勿施於人」，便是行簡。仲弓於夫子之言實落用工，體認過來，故夫子許之。諸生於此等處不可說過便了，須要着實用此居敬工夫。不但見我時如此，凡朋友相見，雖無書可講，無事可言，亦當存此「如見大賓」之心，語默動靜俱要時時省察，則放心漸收，久之可以爲賢，熟之可以入聖。他日得位臨民，可以舉而措之，雖至卿相，亦不外此居敬行簡也。」

獻蓋問：「『己欲立而立人，己欲達而達人。』立即『立之斯立』之立，達即『道之斯

行』意否？」先生曰：「這是揀好處說。凡立於德，立於位，皆是立；達於道，達於位，皆是達。如公叔文子大夫僎與文子同升諸公，亦是這意思。但欲立立人，欲達達人，却是已成的事，學者當循序漸進。」獻蓋曰：「《註》云此言『仁者之心』，看來人只要有這樣心腸。」先生曰：「有這樣心腸，他日得位，便要有這樣博施濟衆的事業。見那鰥寡孤獨無告窮民，皆要使之各得其所。若不能預求其具，雖見這樣人，將何以濟之？如今學者把富貴說是人爵，不肯說他，不知君子非不欲富貴，但不溺於富貴耳。若非富貴，何以遂其博施濟衆之心？好色、好貨、好樂，孟子且說『與民同之』，於王何有？至論禹、稷，則曰『思天下有溺，由己溺之也』；『天下有饑者，由己饑之也』，是以如是其急也」。可見聖賢之爲仁，亦不

外於富貴、宮室、飲食、男女而得之也。」

鄧綸問：「『申申』、『夭夭』如何？」先生曰：「申申如屈伸之伸一般，夫子入公門，鞠躬如也，如不容。到燕居時，便申申舒展，如今所謂展拓得開亦是。夭夭，少好貌。比如人有那愁容老態，人便不愛。聖人顏色如春溫一般，這樣少好，所以藹然可掬。」

札問「『發憤忘食』如何？」先生曰：「這是聖人好學之心至老不倦，與『終日不食，終夜不寢』一般。夫子雖是天縱之聖，然自十五志學便發憤忘食，樂以忘憂，到老來還是如此，連老也不知。如在齊聞《韶》，學之，『三月不知肉味』；『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。』我們怎麼學得他？你說他是發憤甚的？」諸生未對，先生曰：「也只是仁。聖人提四海九州之人，鰥寡孤獨不得其所，皆與我相通，只要去救他。然

不知所以處之之方，雖有此心何益？故終日不食，終夜不寢，或考於古，或問於今，這樣發憤。及得此理，便樂以忘憂。若不是仁，怎能如此？看來孔子之道，豈是老佛可並？老佛只是面壁，將自己欲火退去，再不管人。孔子便欲以天地萬物爲一體，何等樣大！諸生須要學仁，凡晝之所爲，夜之所思，與夫一言一動相比，常常把這仁來體驗，自然有益，不可說過便了。」

郭岱問：「『君子所貴乎道者三』如何？」先生曰：「『動容貌，斯遠暴慢矣』作一句讀，工夫俱在前面。如曰動容貌而遠暴慢，正顏色而近信，出辭氣而遠鄙倍，此皆脩身之要，君子所貴。若邊豆，器數之末，則有司存，非所貴也。曾子此言甚精粹，雖孔子言之不過如此。孔子謂子夏曰：『女爲君子儒，無爲小人儒。』君子儒，如動容貌而

遠暴慢三者便是；小人儒，則籩豆器數之末而已。故曰：「絃歌於揚，樂之末節也。」童者舞之，升降，鋪筵席，禮之末節也，「有司掌之」。又曰：「德成而上，藝成而下。」看來子夏平日在器數上用功，故夫子以此箴之。後人却把孔子看差了，學琴者便說夫子曾學琴於師襄，學禮文者又說夫子曾問禮於老聃。不知夫子天縱之聖，又多能也，故於此數者亦就其專門者而問之，不是一心在此。如今人却把那器數之末當作一件大事，將平生精力盡用在此，却不是孔子的學問。」

岱問：「『以能問於不能』，『能、多、有、實』四字何分？」先生曰：「上一二句言顏子之事，下一二句言顏子之狀。若作四字看，便難說。」獻蓋曰：「『有若無，實若虛』，似言顏子之心。惟有此心，故能問。」先生曰：「然。」

岱問：「『犯而不校』與『不報無道』同否？」先生曰：「略不同。」獻蓋曰：「『不報無道』，特不報耳，其心未必不校也，故不同與？」先生曰：「然。你們說顏子怎麼以能問於不能？」獻蓋曰：「先生嘗言只是個仁，與舜好問好察一般。」先生曰：「我亦有此說，仁智實相爲用。舜有並生之心，天下之人疾痛疴癢與我相關，一民饑曰我饑之也，一民寒曰我寒之也，故好問好察，以求所以處之方。不但問於君子，雖耕稼陶漁之人亦往問之，不自知其爲聖人。若自以爲聖人，這些人怎肯與他說？惟舜好問好察，以天下之聞見爲一己之聞見。故曰大知顏子也，有舜這樣心腸，故以能問於不能，以多問於寡。《中庸》言舜之大知，即以顏子繼之，亦是此意。如今人不肯好問，看來只是不仁。若有這樣仁心，便汲汲皇皇，終日不食，終

夜不寢，要去問人，豈肯自足？」獻蓋曰：「好問，其學乃大。」先生曰：「必有仁心，而後肯問。」

一生論溫泉，先生曰：「五行之氣，無處無之，故有溫泉。」獻蓋曰：「邵子言有溫泉而無寒火，陰能從陽，陽不能從陰也。」先生曰：「世間如鬼火亦不能燒，看來亦有寒火。」

爵問：「聖人雖生知，亦有學問？」先生曰：「夫子十五便志於學。」爵曰：「聖人之學，亦是克己？」先生曰：「克己却不是聖人的學。」大器曰：「聖人只是涵養。」獻蓋曰：「聖人無我，昔韓持國說道則不消克。程子曰：『却不是持國事，在聖人則無事可克。』」乃出袖中所作《克己復禮爲仁論》請教，先生笑曰：「就是送文字，亦不可不學。」獻蓋曰：「因講『克己』，故如此。」先生曰：「也

是。」他日，獻蓋曰：「前承教送文字之失，歸而自責。送文字之失其罪小，後爲自解之辭，其罪大，至今心猶不安。」先生曰：「此亦小過。若如此留滯，却又不是。」獻蓋曰：「因思放心未收，非言語躁妄，則舉動乖戾。連日會講，諸友寡言而過少，獻蓋多言而過多，不能不愧。」先生曰：「昔程子門人見程子曰是，彼亦曰是；程子曰非，彼亦曰非。程子曰：『諸君於吾言無所不悅。』人怎麼便到得無所不說？德忠於此，只要不已。但不已最難，若能不已，則何不可到？又要自驗，如夫子告仲弓『在邦無怨，在家無怨』，須驗之於居室，驗之於交游。如那凶暴之人，固難得其心悅。若君子怨之，却是我學之未至，便要脩省。」獻蓋曰：「於常人，但不爲其所惡亦可矣。若求其悅，非同流合污不能也。《詩》云：『他山之石，可以攻

玉。」接凶暴之人，亦覺有警惕處。」先生曰：「然見凶暴之人，只要內自省，久之彼亦可化。但學者只當做自己的工夫，人之化不化却非所急。故曰『先難而後獲』，熟之便是不怨天尤人的工夫。到下學而上達，自然不已。然又不求人知，故曰『知我者其天乎』。」

先生曰：「學者須要看經。」獻蓋曰：「此志頗切，但一時讀不了。」先生曰：「這却又不是。看經要體認玩索，得之於心，見之於行纔是。若只讀了，却是記誦之學，雖多，亦奚以爲？」獻蓋曰：「若不玩索體認，雖讀恐亦不能記也。」先生曰：「就是心之所存，言之所發，身之所行，也是如此。要好時，亦是一齊皆好。昔謝上蔡別程子一年，程子問做甚工夫，對曰：『去得一矜字。』使問如今人，他便說讀了多少書。古人的工

夫，是這樣切實。」

武功生員丁鳳陽重錄

涇野子內篇卷之二十七終

涇野子內篇門人錄^①

廉介清夫，白水舉。李繼祖濟寧貢。周官子賢，高陵生。權世用仲行，高陵貢。張詩子言，大興隱士。原勳次放，蒲城生。陳詔汝言，應州生。張雲霄伯需，高陵貢。楊本源叔用，膚施，卿。吉士廷藹，高陵，訓導。孫繼芳世其，華容，副使。張伊師尹，渭南生。楊景曲沃生。楊九功惟叙，高陵生。劉爵仲德，渭南貢。王印邢臺生。任琬季聰，陝州，訓導。姜濤渭南生。呂顥幼通，寧州，府尹。薛祖學孝夫，渭南，員外。高璽國信，高陵生。高士華子實，高陵，訓導。陳嘉言舜謨，高陵生。薛同仲野，渭南，訓導。崔官仲學，高陵，知縣。韋鸞仲禽，宜君生。墨達時顯，高陵，訓導。李洙師魯，高陵生。王光祖克孝，解州監。丘東魯孟學，解州，郎中。王材子難，新城，祭

酒。耿重光國華，解州貢。丘東郊孟都，解州生。張泰汝安，夏縣生。王玉旻仲慈，臨晉生。王夔朝邑生。李愈惟中，平定州，知府。魏廷萱子宜，許州，副使。胡大器孺道，休寧，經歷。陶欽夔克諧，彭澤，參政。江校成夫，休寧舉人。詹敬吉甫，休寧舉人。陳曰旦子明，泰和舉人。葉良弼監。汪威伯重，休寧生。黃惟用體行，南城監。胡有恒貞甫，山陽，知府。謝道汝中，祁門生。唐音希古，武進舉人。薛應旂仲常，武進，副使。陳世瞻思慎，清江監。裘汝中南昌監。石希孟世瞻，華亭生。張其怡復友，華亭貢。許象先汝賢，歙縣生。何克明緝之，進賢舉人。戴光晦之，當塗生。黃沐仲德，江都生。葛澗子東，江都舉人。胡賦全卿，休寧隱士。葉逢陽子大，松溪，郎中。曹廷欽孟忠，休寧生。方應亢子宿，歙縣生。劉欽順體乾，石首進士。王朝伯啓，三原舉人。鄭

① 本節文字，乾隆本、嘉慶本置於卷首，四庫本無。

若曾伯魯，崑山監。何城叔防，江都，知府。樊鵬少南，信陽，郎中。謝良祐程爵君錫，休寧監。呂潛時耀，長州舉人。林穎秀卿，閩縣舉人。林春子仁，泰州，郎中。何祉德徵，進賢，知府。林賢基學，莆田隱士。戴鰲時化，鄞縣進士。陳昌積子發，又子虛，泰和解元。程默惟時，歙縣，知州。倪緝惟熙，閩縣，郎中。吳佑明相，進賢舉人。李伯會宗本，進賢舉人。易泉伯源，衡陽解元。鄒廷選際虞，清江舉人。田大本子中，沅陵舉人。王標貞立，金壇舉人。周璞懷玉，福寧舉人。蕭文明時化，新淦舉人。仇欄時閑，上黨隱士。朱永年仲閑，儀真，知縣。吳光祖元德，武昌舉人。柳本泰時亨，建德，知縣。何廷仁性之，零都，知州。汪三山季瞻，麻城舉人。鄧誥子華，新城，知州。劉邦儒幼醇，武陵舉人。王貴道充，清江舉人。金瀚受夫，應天舉人。黃容德洪，鄖縣監生。李樂和仲，盧溪進士。何堅叔節，江都生。康恕求仁，泰和舉人。范永宇伯寧，桂陽舉人。聶蘄士哲，金溪舉人。

陳德文子器，泰和，郎中。胡炳更名文孚，孺中，休寧舉。初旦啓東，潛江舉人。劉鸞孟禽，南漳舉人。謝顧伯己，又惟命，祁門，訓導。謝應熊夢卿，祁門生。游震得汝潛，婺源進士。江東暉賓之，婺源舉人。鍾暘啓寅，天長舉人。褚宗祿貴卿，江都舉人。杜欽德子敬，清江舉人。張重光醇夫，南鄭舉人。張全德卿，婺源舉人。朱子博名溥，華亭舉人。宋元博名溥，應天舉人。謝應鴻漸卿，祁門生。朱德仁貴，鄖西監生。葉春芳應元，上元舉人。歐陽乾元日大，泰和，員外。盛楷範卿，儀真生。艾希淳治伯，米脂，都御史。趙桐宿州生。胡儒太丘生。洪希曾太丘生。王京得師，中牟生。冉崇禮繼周，中牟，御史。戴浩宗孟，鄭州生。孫漸禹卿，鄭州生。王舉才難之，解州舉人。鞏鎰邦重，解州舉人。盧政以德，解州生。寇陽體乾，榆次，布政。張忠吉州生。王舉善揚之，解州生。焦□知縣。薛思忠良仕，臨晉生。汪洲一中，歙縣生。胡嶢汝登，歙縣生。劉椿仁夫，

歙縣生。楊應詔邦彥，建安舉人。鄧士元廷選，道州舉人。許椿壽卿，歙縣生。王子實秀卿，餘姚生。徐紳思行，建德，都御史。王延祀叔孝，江都舉人。張寅汝同，鄖陽貢。陳紹儒公聘，南海，侍郎。梁宇汝大，南海監。胡德化宣之，歙縣儒士。汪遠惟明，績溪監。葉泓定甫，歙縣儒士。王言以中，祁門生。陳文祿汝學，臨海監。黃釜汝器，餘姚貢。李應宣惟德，歙縣監。徐宗魯惟東，建德生。閻傳師說，江都舉人。高相仕佐，江都舉人。趙軼蘭溪貢。張鶴九臯，沁州監生。徐延德用修，鳳陽，定國公。錢嘉猷貴州貢。劉東會隣水貢。陶梓季良，絳州，兩淮運副。來端本則中，蕭山監生。來端言默中，蕭山監生。盧堯文惟質，東陽監生。衛良相希周，絳州貢。戴冠章甫，休寧監。楊景新石州貢。何繼蘭李元山陽舉人。侯天叙介休監生。石民賢孫應乾會昌侯。張暄陽信舉人。王永壽平原監生。賈廷傑元氏監生。王鶴齡霍山監。王莘顏煥春暉，宜春監

生。畢用修汝勤，鳳翔舉人。宋璫充之，臨潼，知州。文桂仲芳，鬱林舉人。李遂邦良，豐城，知府。鄢茂卿惟德，豐城，侍郎。任佐良輔，稷山，員外。蕭轍季修，吉水，知縣。劉方興東望，吉水舉人。史起蟄德化，江都進士。葛清應天舉人。張縝世文，高郵，通判。江一桂伯馨，歙縣，主事。彭喬用遷，廬陵舉人。傅應詔起岩，南鄭，副使。王興良濟，涇陽舉人。趙鯤于南，壽張，副使。陳須樂啓節，蒲田舉人。王獻蓋德忠，歙縣生。馮恩子仁，華亭，御史。張彬仲文，儀真監生。張札子簡，武昌舉人。鄧掄子才，資縣舉人。閻調元郭岱叔東，潛江，知州。

右先君《內篇》門人問答姓名，昀歸田二十一載始能理之。若不登錄，恐歲久弗能徵之矣。況遊先君之門，或學而後舉，或舉而後士，或居館院臺省，或居部署藩臬，以至通顯。謹令姪全機書之，其不知者缺焉，以便覽者察之。可見道義之交孚，人心

之相感，有如是哉。

時萬曆十五年孟春，致仕知府次男呂
昀頓首謹識。

心齋約言

〔明〕王艮撰

張豐乾校點

目 錄

校點說明 ·····

心齋約言 ·····

— —

校點說明

《心齋約言》，明代王艮語錄。王艮，生於明憲宗成化十九年（一四八三），卒於明世宗嘉靖十九年（一五四〇），字汝止，號心齋，泰州（今屬江蘇）人，王陽明弟子之一。《明史·儒林傳》謂「王氏弟子遍天下，率都爵位有氣勢。艮以布衣抗其間，聲名反出諸弟子上。」《明儒學案·泰州學案》稱其「於眉睫之間，省覺人最多」。萬曆年間，屢有人奏請從祀孔廟，後諡「文貞」，門人張玉屏纂有《年譜》。

王艮為泰州學派巨擘，創「淮南格物」說，以為「格物之物，即物有本末之物。身與國家、天下，一物也。格者，知身之為本而國家天下之為末，反己是格物工夫。故曰，身安而天下國家可保也。」又

以為良知即天性，百姓日用條理處即是聖人條理處，甚至以為「異端」就是異於百姓日用之道者，聖人與百姓的區別無非是先知先覺。此等主旨，皆見於《心齋約言》。

《明史·藝文志》著錄《心齋語錄》二卷，《續文獻通考》著錄《心齋約言》一卷，《學海類編》載《心齋約言》一卷，題「明王艮汝止著」。《四庫存目》著錄《心齋約言》一卷，《四庫提要》云：「此書皆發明良知之旨。中有稱先生者，皆指守仁。」《明史·藝文志》載《心齋語錄》二卷，此本改其名曰《約言》，又止一卷，亦《學海類編》之節本也。」清俞揚《泰州舊事摭拾·著作》云：「《心齋約言》，明王艮撰，見《學海類編》子集。」及檢《心齋全集》，並無此種，疑後人撮其《語錄》為之。」

校者按，傳世《心齋約言》，被收入《學海類編》。《四庫存目》所著錄《心齋約言》題「編修程晉芳家藏本」，然其著錄《學海類編》，亦云「編修程晉芳家藏本」，則該本亦為《學海類編》本甚明。誠如

俞揚所言，王艮曾孫元鼎所輯《王心齋先生全集》並無《心齋約言》之篇，宣統二年（一九一〇）袁承業所編《王心齋先生遺集》亦是。可知《心齋約言》乃後人撮錄王艮著述而成，校以《全集》，其節選《語錄》之外，不乏引自《尺牘》及《雜著》者。《心齋約言》後附吉水鄒元標之言，鄒元標《願學集》題作「書心齋先生語畧後」，則《心齋約言》並非王艮專著或手定甚明。此書或為鄒元標所編，初名「心齋先生語畧」，明末清初曹溶收入《學海類編》時，易名為「心齋約言」。《約言》有五條取自《全集·尺牘》，其中數語，原屬「來書云」或「來諭云」，編者並作王艮「約言」，讀者尤需留意。另，《四庫提要》所云《心齋約言》之中稱先生者，皆指守仁，實屬誤讀。

是次校點，以《學海類編》道光十一年（一八三一）晁氏活字刻本為底本，校以《王心齋先生全集》日本嘉永元年（一八四八）和刻本（岡田武彥、荒木見悟主編《近世漢籍叢刊》影印，簡稱「《全集》」

本」。《全集》本為春日潛庵（姓源，名仲襄，一八一—一八七八）所校，其所據底本，據書末所載王榮錄跋，乃道光六年王氏重刻本。校點時，亦參照了明刊本《心齋先生語錄》。

校點者 張豐乾

心齋約言

明泰州王艮汝止著

顏子「有不善未嘗不知」，常知故也；
「知之未嘗復行」，常行故也。

天下之學，惟有聖人之學好學，不費些
子氣力，有無適快樂；^①若費些子氣力，便
不是聖人之學，便不樂。

或問「中」。先生曰：「此童僕之往來
者，中也。」曰：「然則百姓之日用即中
乎？」曰：「孔子云：『百姓日用而不知。』使
非中，安得謂之道？特無先覺者覺之，故
不知耳。若智者見之謂之智，仁者見之謂
之仁，有所見便是妄，妄則不得謂之中矣。」

凡涉人爲，皆是作僞，故「僞」字從「人」
從「爲」。

知得身是天下國家之本，則以天地萬
物依於己，不以己依於天地萬物。

論道理若只見得一邊，雖不可不謂之
道，然非全體也。譬之一樹，有見根未見枝
葉者，有見枝葉未見花實者，有見枝葉花實
卻未見根者，須是見得一株全樹始得。

「致中和，天地位焉，萬物育焉。」不論
有位無位，孔子學不厭而教不倦，便是位育
之功。

愚夫愚婦，與知與行，^②便是道，「鳶飛
魚躍」同一活潑潑地，^③則知性矣。

① 「無適」，《全集》本作「無邊」。

② 「與知與行」，《全集》本作「與知能行」。

③ 「鳶」上，《全集》本有「與」字，當從。

學者初得頭腦，不可便討聞見支椹。^①

正須養微致盛，則天德王道在此矣，六經四書所以印證者也。若功夫得力，然後看書，所謂「溫故而知新」也；不然，放下書本，便沒功夫做。

曾點「童冠舞雩」之樂，正與孔子「無行不與二三子」之意同。

君子不以養人者害人，不以養身者害身，不以養心者害心。

或問：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」先生曰：「我知天，何惑之有？我樂天，何憂之有？我同天，何懼之有？」

若說己無過，斯過矣；若說人有過，斯亦過矣。君子則不然，攻己過，無攻人之過，若有同於己者，忠告善導之可也。

一友持功太嚴，先生覺之曰：「是學爲子累矣。」因指旁斷木之匠示之曰：「彼卻

不會用功，然亦何嘗廢事？」

或問「異端」。^②曰：「聖人之道，無異於百姓日用。凡有異者，皆謂之異端。」

百姓日用條理處即是聖人之條理處。聖人知便不失，百姓不知便會失。

良知之體，與鳶魚同一活潑潑地，當思則思，思過則已。如周公思兼三王，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦，何嘗纏繞？要之自然天則，不著人力安排。

子夏篤信謹守，爲己切矣，但不免硜硜然言必信，行必果，故孔子進之曰：「無爲小人儒。」

「將上堂，聲必揚之」，仁之用也。故曰：「經禮三百，曲禮三千」，無一事而

① 「椹」，《全集》本作「攢」。

② 「或問異端」，《全集》本無此四字。

非仁。

即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本，而非學也。

學術宗源，全在出處大節，氣象之粗，未甚害事。

有學者問放心難於求。先生呼之，即起而應，先生曰：「爾心見在，更何求心乎？」

經所以載道，傳所以釋經。經既明，傳不復用矣；道既明，經何必用哉？經傳之間，印證吾心而已矣。

日用間毫釐不察，使人於功利而不自知，蓋功利陷溺人心久矣。須見得自家一個真樂，直與天地萬物爲一體，然後能宰萬物而主經綸。所謂「樂則天，天則神」。^①

有別先生者，以遠師教爲言，先生曰：「塗之人皆明師也。」得深省。

吾身猶矩，天下國家猶方，天下國家不方，還是吾身不方。

無妄則誠矣，誠則無事矣。故誠者，聖人之本。聖，誠而已矣。^②

道在天地間，實無古今之異，自古惟有志者得聞之。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」^③

只心有所向便是欲，有所見便是妄。

既無所向又無所見，便是無極而太極。^④

良知即性。性焉、安焉之謂聖。知不善之動，而復焉、執焉之謂賢。惟「百姓日用而不知」，故曰「以先知覺後知」，一知一覺，無餘蘊矣。此孔子學不厭而教不倦，合

① 此段，《全集》本屬《語錄》。

② 此段，《全集》本屬《雜著·復初說》。

③ 此段，《全集》本屬《雜著·安定書院記》。

④ 此段，《全集》本屬《尺牘·與俞純夫》。

內外之道也。^①

「真實」二字，足見切實功夫。但其間微有毫釐之辨，不可不察。蓋良知原自無不真實，而真實者未必合良知之妙也。故程子謂：「人性上不容添一物。」^②

良知即性，性即天，天即乾也。以其無所不包，故謂之「仁」；無所不通，故謂之「亨」；無所不宜，故謂之「利」；無所不正，故謂之「貞」。是故「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事」，「終日乾乾夕惕」，敬慎此良知而已。

「雖危無咎」，即所謂不敗，即所以立也。^③

良知天性，往古來今，人人俱足，人倫日用之間，舉而措之耳。所謂「大行不加，窮居不損」，分定故也。但無人為意見參搭其間，則天德王道至矣哉。^④

「良知在人信，^⑤天然自足之性，不須人

為立意做作。知之真，信之篤，從此更不作疑念否？」^⑥知此者謂之知道，聞此者謂之聞道，修此者謂之修道，安此者謂之聖也。此道在天地間遍滿流行，無物不有，無時不然，原無古今之異。故曰：「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。」孟子曰：「無為其所不為，無欲其所不欲，如斯而已矣。」所謂聖門肯綮者，此而已。聖門惟由也彥，然教之曰「修己以敬」。子路以為未足，又曰「安人安百姓，亦惟敬此而已矣」。學者信不及

① 此段，《全集》本屬《尺牘·答徐子直（其一）》。

② 此段，《全集》本屬《尺牘·答林子仁》。

③ 「立」下，《全集》本有「本」字。此段《全集》本屬《尺牘·答朱惟實》。

④ 此段，《全集》本屬《尺牘·答朱思齋明府》。

⑤ 「良知」上，《全集》本《尺牘·答徐鳳岡節推》有「來論謂」三字。

⑥ 「否」，原無，據《全集》本《尺牘·答徐鳳岡節推》補。

此，則當就明師良友講明之，未可輒生疑惑。

吉水鄒元標

或問鄒子曰：「泰州崛起田間，不事《詩》《書》，一布衣，何得聞斯道卓爾？」予曰：「惟不事《詩》《書》，一布衣，此所以得聞斯道也。」蓋事《詩》《書》者，理義見聞纏縛胸中，有大人告之以心性之學，彼曰：「予既以知之矣。」以泰州之天靈皎皎，既無聞見之桎梏，又以新建明師證之，宜其爲天下師也。竊嘗論新建有泰州，猶金谿有慈湖，其兩人發揮師傳，亦似不殊。斯道不孤，德必有隣，予於茲益信。或曰，泰州主樂，末世有倡狂自恣以爲樂體，奈何？予曰：「此非泰州之過，學者之流弊也。夫流弊，何代無之？終不可以流弊而疑其學。」^①

① 本段，鄒元標《願學集》卷八題作《書心齋先生語畧後》。

說理會編

〔明〕季本撰

陳憲猷校點

目錄

校點說明	一
說理會編序	一
說理會編卷之一	一
性理一	一
理氣	一
理氣分乾坤之德	六
天命	九
總論天道性心	一一
天命之性	一三
道	一七
說理會編卷之二	二一
性理二	二一
心	二一
仁義禮智	二五
仁	二八
義	三〇
仁義	三一

仁智	三一
性情中和	三二
鬼神	三七
說理會編卷之三	四一
聖功一	四一
誠神幾	四一
誠	四三
謹獨	四七
說理會編卷之四	五五
聖功二	五五
知行	五五
忠恕	五八
博文約禮	五九
教法	六一
說理會編卷之五	六八
實踐一	六八
言行	六八
格物	七〇
脩業	七二
斷欲根	七四
去勝心	七五
好爲師	七八

戒希高	七九
毀譽	七九
改過	八〇
說理會編卷之六	八二
實踐二	八二
韜晦	八二
處死生	八二
不枉己	八六
審出處	八七
明去就	八八
讓國	九〇
處惡人	九二
說理會編卷之七	九四
賢才一	九四
人才所重在德	九四
養才所以成德	九七
去取人才當視治亂以爲重輕	九七
人才進退與陰陽消長理同	九八
舉賢不用私智	九九
求賢當因言考實	一〇〇

說理會編卷之八	一〇一
政治一	一〇一
心政一	一〇一
政不責人	一〇二
教養一道	一〇四
鄉約書院之教	一〇五
爲政宜先省刑節用與民同好惡	一〇五
制用宜有節	一〇六
稱貸爲養民切務	一〇六
救荒之法	一〇七
治水之法	一〇八
兵要	一一一
車戰法	一一七
處大家大國之術	一一八
火政	一一九
說理會編卷之九	一二〇
帝王	一二〇
二帝唐堯虞舜	一二〇
三王夏禹商湯周文王武王	一二二
三代中興令王夏少康商中宗高宗周宣王	一二三〇
說理會編卷之十	一二三三
經義一	一二三三

易	一三三
書	一四五
詩	一五三
春秋	一五七
說理會編卷之十一	一五九
經義二	一五九
三禮	一五九
說理會編卷之十二	一七〇
聖賢一	一七〇
孔子	一七〇
孔門諸賢	一七三
說理會編卷之十三	一七八
學術	一七八
聖賢士類等第	一七八
人品誠僞高下等第	一七九
狂士	一八二
王霸之辨	一八三
君子小人之辨	一八五
說理會編卷之十四	一八七
異端	一八七
楊墨子莫	一八七

佛老	一八九
許行之學	一九一
告子之學	一九二
楊慈湖之學	一九三
說理會編卷之十五	一九五
雜術	一九五
後世占卜非古法	一九五
識緯術數之學	二〇一
易緯	二〇一
焦延壽易林	二〇二
京房火珠林	二〇二
揚子雲太玄	二〇三
常法和所傳靈基經	二〇三
郭璞洞林	二〇四
關子明所傳洞極真經	二〇四
衛元嵩元包	二〇五
司馬溫公潛虛	二〇五
邵康節皇極經世	二〇六
蔡九峯洪範皇極	二〇九
諸家卦氣不同之說	二一〇
諸家各因象數撰著不同之法	二一二
天文	二一二

日食	二二三
歲差	二二四
納音	二二四
擇日	二二五
風水	二二六
祿命	二二〇
相術	二二一
占夢	二二一
說理會編卷之十六	二二三
諸儒	二二三
文中子之學	二二三
周濂溪之學	二二四
程明道之學	二二五
程伊川之學	二二五
總論伊川康節	二二五
邵康節之學	二二六
司馬溫公之學	二二六
張橫渠之學	二二七
總論張橫渠邵康節司馬溫公	二二九
程明道李愿中體貼體認天理之辨	二二九
朱晦庵之學	二二九
陽明致良知之學	二三〇

陽明之學由王司興發端	二三〇
四庫全書總目提要	二二二

校點說明

季本（一四八五—一五六三），字明德，號彭山，會稽（今浙江紹興）人，生於明成化二十一年，卒於嘉靖四十二年，享年七十有九。季本乃正德十二年（一五一七）進士，歷官蘇州同知、南京禮部郎中，升至長沙知府。黃宗羲《明儒學案》卷十三《知府季彭山先生本》中說：季本「少師王司與（名文轅），其後師事陽明。先生之學貴主宰而惡自然」。所謂「貴主宰」者，即「以理爲主宰」，因而表現出對實學的重視，對王陽明「以心爲本」的修正，而帶有湖湘學派的傾向。

季本一生著作頗豐，然流傳者不多。《四庫全書》收載其《詩說解頤》一種共四十卷，「存目」中記有《易學四同》八卷、《易學四同別錄》四卷、《讀禮疑圖》六卷、《說理會編》十五卷、《春秋私考》三十六卷、《孔孟事迹圖譜》四卷、《廟制考議》（不分

卷）、《樂律纂要》一卷，共七種。據《明史·藝文志》所載，其他尚有《四書私存》三十七卷、《著法別傳》一卷、《律呂別書》一卷、《古易辨》一卷、《圖文餘辨》一卷，而《乾隆紹興府志·經籍志》另記有《大學改本》一卷。書目文獻出版社出版的《北京圖書館古籍珍本叢刊》第一百零六集有《季彭山先生文集》，但殘缺不全。對季本之著作，黃宗羲認爲「先生最著者爲《龍惕》一書」，此即《龍惕說》，然此書於文獻甚少記錄。

《說理會編》一書的內容，主要在辨明王學與二程、張載、朱熹爲代表的理學的關係。全書以王學爲基礎，從四個方面展開其說。第一至第六卷主要是辨明儒學中的基本問題，即「理氣」、「性理」、「理欲」、「知行」、「修身」、「生死」、「出處」等。第七、八兩卷是辨明治國之道，即「德」與「才」、「德」與「威」、「貧」與「富」等的關係。第九至第十三卷，主要是對儒學經典及歷史傳說的辨偽求真。第十四至十六卷是對道、釋及讖緯術數的批判。季本從這四個方面清晰地勾劃出王學的基本面貌，點明了明代心學與宋代理學分歧所在。這對

我們理解宋代理學向明代心學的發展，是有一定幫助的。

《說理會編》今僅存明馮繼科刻本，爲十六卷；《四庫全書》著錄則爲十五卷，乃浙江巡撫採進。《四庫全書》著錄之十五卷本今已不可得而見，故今人輯《四庫全書存目叢書》時亦只能採用馮繼科所刻的十六卷本。據《四庫全書總目提要》介紹，馮繼科所刻之十六卷本，與《四庫全書》著錄所稱之十五卷本並無異致。觀馮刻本「經義」一類，乃以「易」、「書」、「詩」、「春秋」爲一卷，而「三禮」則獨立另爲一卷，以獨立一項爲一卷，乃《說理會編》全書中所未有者，故浙江巡撫於採進時，依其體例把這兩卷合爲一卷，則是極有可能的。

本次整理，即以《四庫全書存目叢書》影印清華大學圖書館藏明馮繼科刻本爲底本，保留了在影印時附錄的本書四庫提要。在校點時，除了參校《明儒學案》卷十三有關《說理會編》的節錄文字外，主要是校正馮刻本中誤引、誤刻的文字。

校點者 陳憲猷

說理會編序

聖人之學所以盡性，盡性之功謹獨而已，此豈在言語間哉？故《易》曰「默而成之，不言而信，存乎德行」，觀《中庸》「尚綱」之義，斯可見矣。孔門之以言語求道者，莫深於子貢，孔子猶不然之，而示之以「子欲無言」之教。子貢於此必反求焉，故得聞「一貫」之旨。然其所成，終不離於言語之科，而不得與顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓並稱德行，非以其謹獨之功有所不足耶？著書者，言語之見於文字者也，使其爲文果知「一貫」，亦不過子貢之支流耳，而何足以語聖功哉？

陽明先師謂後世著述揣摩失真，是戒

人之以著述亂正學也。本在門下，實親聞之，曷敢不謹師傳哉？顧歲月因循，毫已將及，而同門之士傳布先師之學殆遍天下，說辭之善無以加焉，然默成如顏淵諸賢蓋不多見。爲說既長，或乖經典，則聽者不能無疑於義之未精矣。竊獨懼焉，故述此編。凡疑雜之說，悉辯明之，以質同志。大抵以經義發先師之意，則不詭於聖人而學者亦有所依據，夫豈好辯而別立一門戶哉。

孔子晚而贊《易》、脩經，懼道之失傳也。愧德未成，不可以擬孔子，然願學之志，豈敢後人。夫文字之發揮，亦猶言語之講解。本非閤然之德，但寫真傳神，畧存影象，庶幾有可想見耳。因言反求亦足自淑，雖老猶得以日孳孳也。若任衰頹而甘自棄，併其所聞而失之，則無以自解矣，豈謂性可以言語盡哉！

嘉靖甲寅歲季夏望日，彭山季本自序。

說理會編卷之一

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

性理一

理

氣附陽明、陰晦、分善惡及夜氣之說

極者，至極之名，如至道、至德、至聖、至誠之至，謂盡天理之極，而無一毫私偽之雜也。極謂之太極則人於無矣，如太虛、太清、太上之云，非無不可以爲太。周子曰「無極而太極」者，以無極名太極也。太虛、太清、太上，道家亦嘗言之，但以太言於極則於理爲實耳。蓋理者，仁、義、禮、智而已矣。「太極動而生陽」，仁、禮之

所以顯；「靜而生陰」，義、智之所以藏也。「分陰分陽，兩儀立焉」，此之謂矣。合而言之，陽中有陰，陰中有陽也。「一動一靜，互爲其根」，此之謂矣。知太極之爲理，則當言於陽明之主宰，而陰晦者則屬於氣矣。

易者，陰陽不偏之名。陰陽不偏則動而無動，靜而無靜，然後謂之變，易理斯至矣。故曰：「易有太極，動而生陽，靜而生陰。」能生者皆陽也，動者生之出機也，靜者生之入機也，由太極而言生皆理也，則主乎陽而已矣。故陽生於外則陰藏於內矣，陽中之陰，動之極也。陰達於外則陽生於內矣，陰中之陽，靜之極也。故曰：「動極而靜，靜極復動。」復者，復還之義，如一陽復於五陰下之復。故言於靜中之動，非謂重複也。若以重複言，則所謂動極、靜極者，初猶未極，必至末後而始得爲

極耶？非太極之義矣。

《易》言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，自古聖賢論理氣無如此二語分明者。程子謂「生之謂性，性即氣，氣即性」，非謂性即是氣，氣即是性也。蓋以人生而靜言之，生則氣感而有形矣。靜以上則理常為主，不動於氣，故氣即性也。若形著之後，隨氣所動而理不為主，則性即氣矣。此告子以生爲性，而孟子辯其不然，正恐認生爲性而理不爲主，則動於欲而不知耳。如惻隱、羞惡皆性之所生也，故皆言心。苟無心以主之，則氣動而昏，惻隱或流於姑息，羞惡或過於慙憤，非率性矣，不可以言道。惟曰「惻隱之心」，乃可爲仁；「羞惡之心」，乃可爲義。心也者，性之所存也，形而上者也，爲氣之帥而氣聽命焉，則爲率性之道。故養氣工夫惟在持志，此聖賢論理氣之要旨也。

「形而上者謂之道」，指虛明者而言陽也；「形而下者謂之器」，指成形者而言陰也。此陰陽之大分也。陰用事則陰陽不交而爲否，陽用事則陰陽交而爲泰，故道也者陰陽之交也。《易》曰「一陰一陽之謂道」，蓋謂此也。

陰陽合德則爲道。陰陽合德者，陽中有陰，陰中有陽也。偏於陽則陰隨陽而急躁，偏於陰則陽隨陰而沉淪，此則墮於氣矣。陸象山曰「一陰一陽已是形而上者」，謂其不偏也。

陰也者，氣之藏也；陽也者，^①理之運也。氣藏則陽之爲理者寂，理運則陰之爲氣者通。寂則萬物於此歸焉，故靜時泯於無形。通則天心於此見焉，故動時顯於有象。

①「也」，原誤作「氣」，下行「理運則陰之爲氣者通」之「氣」誤作「也」，均爲錯簡而致，今一并改之。

理在陽分，虛明而已矣，本無形也。凡氣之往來、屈伸而有形可想者，皆理之所運也。故事至，則萬物各呈其象，而昭明者著。事往，則萬物各歸其根，而主宰者存。昭明者，陽神之所由顯也；主宰者，陰魄之所由藏也。顯者仁，藏者智，此本體動靜合一之妙也。至於氣聚成形，則昏濁而屬於陰分矣。

靜而未發者理也，以其氣之退藏則時乎陰用事矣，故遂謂之陰，而理之常存，所謂陰中之陽也。動而有形者氣也，以其理之推行則時乎陽用事矣，故遂謂之陽，而氣之依泊，所謂陽中之陰也。理常存者，陽主陰也；氣依泊者，陰從陽也。此陰陽之正也。苟失其正，則靜常昏，動常擾矣。

日照月臨，本無知覺，雖麗於陽，乃陰氣之成象者也。然運行不息，常昭明焉，則陽體之虛靈爲之也，陽中之陰也。舉

此，則風、雨、露、雷之變可以類推矣。石言、鬼嘯，微有知覺，雖附於陰，乃陽神之曜靈者也。然智識不全，常昏蔽焉，則陰體之暗塞爲之也，陰中之陽也。舉此，則鳥、獸、蟲、魚之偏可以類推矣。陽中之陰，陽爲主也，故氣命於理而常昭明。若陽不統陰，則動而擾矣，故雖天理亦有時而不顯。陰中之陽，陰爲主也，故理着於氣而常昏蔽。若陰不撓陽，則靜而正矣，故雖夜氣亦無時而不清。

理氣只於陽中陰、陰中陽從微至著，自有歸無者見之。但先儒論此則曰：「陰陽者氣也，所以一陰一陽者道也。」又曰「不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽」，則似陰陽之中自有一理也。殊不知理者陽之主宰，氣者陰之包含。時乎陽也，主宰彰焉，然必得陰以包含於內而後氣不散；時乎陰也，包含密焉，然必得陽以主宰於中而後

理不昏。此陰中有陽，陽中有陰，所謂道也。《易》言「通乎晝夜之道而知」，知，即「乾知大始」之知，正謂主宰。晝之知，主宰之應乎外也，雖當紛擾而一貞自如；夜之知，主宰之藏乎內也，雖人杳冥而一警即覺。此惟陰陽合德者能之。知主宰之爲知，則知乾剛之爲理矣。知理則知陽，知陽則知陰矣。

陽以無形而得名，無形則微，微則極於至虛。陰以有形而得名，有形則著，著則極於至實。至虛者陽之所以明也，明屬於理。至實者陰之所以晦也，晦屬於氣。陽從無生有而氣始凝，氣凝則爲陰矣。陰自有歸無而理始復，理復則爲陽矣。陰可以爲陽，陽可以爲陰，其自相推移以成變化，豈有二體哉。故謂陽爲理而不能無氣，謂陰爲氣而不能無理則可，若混理氣爲一，而概以不離不雜言之，則失陰陽所

主之輕重矣。

陽本真精之藏於陰者，顯而爲明；陰本浮氣之散於陽者，凝而爲質。謂陽非氣，不可也，但靈處不可以爲陰。謂陰非理，不可也，但晦處不可以爲陽。故以理言則陽在陰中，以氣言則陰在陽中。

氣之推盪必在陽中，如野馬、網緼皆氣也，而散入虛空則氣爲理開，而可見者理矣。理之退藏必在陰中，如精神、收斂皆理也，而聚歸體魄則理爲氣閉，而可見者氣矣。理可見者，無形之見，見在內也，陽也；陰之主也。氣可見者，有形之見，見在外也，陰也；陽之客也。陽中雖不能無氣，而氣實無爲，則亦不過浮氣而已。陰中雖不能無理，而理實有障，則亦不過沉魂而已。故陽言乎理，陰言乎氣，明晦、主客之分也。

陽明陰晦，明者理之精純，晦者氣之

雜擾。陽閉而昏則入於晦，陰開而醒則復於明，明、晦雖有二名，其實一體更變化者也。故陽主善，而惡不自陽生。凡陽之惡，皆陰爲之也。陰主惡，而善不自陰生。凡陰之善，皆陽爲之也。程子曰：「人生氣稟，理有善惡。善固是性，惡亦不可不謂之性。」此以理之墮於氣質者言也，故以水之流出有清濁者爲喻。蓋元初水本來無濁也，此以明人性源頭本善。既動則屬生，既生而墮於氣質，則有不善耳。氣質之性，生之謂性也，理爲形氣所拘，隨氣而動，故有不善。然形氣中有靈覺處，即是此理之呈露也，故曰「惡亦不可不謂之性也」。至謂善惡皆天理，意亦如此。但理，天理也；性，天命也。既出於天，豈得着一毫惡乎？大抵陰陽之分不明，則語不免於鶻突矣。

至微者理也，至著者氣也，從微至著

而復歸於無，無中生有而有化爲無者也。然其無也，其幾不息即是氣母，又似乎有矣。故不直曰無而謂之微，言萬有所含而幾自此發也。

理也者，陽明之昭著也。得理爲心，故心謂之明德，爲氣所蔽則晦矣。

氣開則爲知覺，氣蔽則爲昏昧。知覺者，理之呈露者也。氣凝而蔽陽則成形質，昏昧而爲陰矣。

氣結成形，凝爲死塊。其中默而運者，陽氣之復也；復而靈者，清通而露知覺也。其蠢然動者，亦陽露而困於陰，陰重故也。雖亦陰靈，然無知覺。若靈在陰中一觸即覺，是通乎夜之知也。時雖知覺泯焉，而默運者未嘗息，故死塊之中，默運者其靈不昧，則屬乎陽矣。此足以明孟子夜氣之義。

知者，天理之明，心之主也。知不爲

主，則靜而昏，動而散。其昏與散者，氣也。所以散者，物交物，引之而已，由於心之官不思，是心不爲主也。無主則知昏，知昏則物擾矣。惟早作、夜休，有時而寐，則「嚮晦人宴息」，雖聖人亦必如是。此與天地之昏夜同，乃氣機出人之常也。當其寐時，魂藏於魄，五臟之神各歸所寓，則入於虛矣。然游氣往來，常依其室。聖人五行之氣無所偏勝，則清通而知不昏，故一觸即覺，是謂虛靈。衆人氣有偏勝，則所蔽者重而不易開，此虛而無主，所以常昏，而卒歸於醉生夢死也。夜氣不足以存，正謂此耳。

理氣分乾坤之德 附論自然

陽能主陰，曰乾；陰不撓陽，曰坤。乾言確然，堅剛不屈之意也。坤言隤然，頽

墮無爲之意也。

理主乎氣，則氣之流行皆道，乾統乎坤也。理墮於氣，則氣之流行皆妄，坤迷失道也。

天下之道，陰陽盡之矣。陰陽者，天地之大象。陽也者，發揚之義也；陰也者，庇廕之義也。陰顯於陽則爲發揚，發揚則動矣；陽含於陰則爲庇廕，庇廕則靜矣。動靜迭運，循環無端，動則主進而其性不屈，其德確然統陰而已矣；靜則主退而其性無爲，其德隤然承陽而已矣。故剛柔者，陰陽之德也；仁義者，剛柔之善也；健順者，仁義合德、純一不已之誠也。健順之外無仁義，仁義之外無剛柔，剛柔之外無陰陽，故以陰陽、剛柔、仁義互相發明則可，以陰陽爲氣，剛柔爲質，仁義爲德，析而爲三則不可。蓋元、亨、利、貞往來不窮者，形而上之道也，主乎陽之明者也，故屬

乎天。至其氣機所化，凝爲形質，剛者爲堅，柔者爲軟，此則形而下之器，主乎陰之晦矣，故屬乎地。凡在地有形之堅、軟，皆在天無形之剛、柔所化也。然堅、軟之形在地主藏，而剛、柔之德在天主運，本亦未嘗不相通也，但虛靈之體在天而不在地耳。知此則可以知理氣之說矣。

凡言天理者，皆指陽剛不雜之本體，能主乎氣者而言乾道也，所謂無極之真是也。若地則積塊耳，不可以言理。而或謂之地道者，則客感至前，物各付物，皆天理爲主，坤惟順之，無所雜亂，而氣之所形各得其當，所謂「二五之精」是也。精即真體之動而不雜處，理之根於健者也。以其氣之不雜，則陰不撓陽，故謂之順耳。其有總言天地之道者，則理與氣交，妙合而凝，亦主乎天而爲言矣。

《易》，乾爲天，謂之陽物；坤爲地，謂

之陰物。天體昭明，故言天者常以理。《中庸》曰「斯昭昭之多」，謂之「昭昭」，則指理矣。地體暗濁，故言地者常以氣。《中庸》曰「一撮土之多」，謂之「撮土」，則指氣矣。

男爲陽，女爲陰，此陰陽之大分也。男非無陰，而得陽爲多，故常剛明而主於發越。女非無陽，而得陰爲多，故常柔晦而主於退藏。陽運陰以爲動，故《乾》曰「統天」，而男以帥妻爲正。陰受陽以爲靜，故《坤》曰「順承天」，而女以從夫爲良。

道，形而上，即理也；器，形而下，即氣也。自形而上則爲善，自形而下則爲惡。善主理言，以其陽之明也；惡主氣言，以其陰之晦也。理爲主，則陽能帥陰而爲健；氣能從，則陰不撓陽而爲順。形容健之爲帥，莫切於「惕若」；形容順之爲從，莫切於「自然」。故乾健坤順者，陽爲主也，善之

明也。若陽不爲主而陰進焉，則晦而爲惡矣。

自然者，順理之名也。理非「惕若」何以能順？舍「惕若」而言順，則隨氣所動耳。故「惕若」者，自然之主宰也。夫坤，自然者也，然以承乾爲德，則主乎坤者乾也。聖人之言，如此類者亦多矣。如命，自然者也，然命曰「天命」，則天爲命主矣。道，自然者也，道曰「率性」，則性爲道主矣。和，自然者也，和曰「中節」，則中爲和主矣。苟無主焉，則命也、道也、和也皆過其則，烏得謂之順哉？《易》於坤道之順，屢發其意。如坤之初六始交於順，則有「履霜」、「堅冰」之戒。豫之六二亦坤體也，以其得中，故有「介石」、「見幾」之斷，正恐一人自然則易流於欲耳。^①故聖人言學，不貴自然而貴於謹獨，「乾乾因其時而惕」，非謹獨乎。

自然者，流行之勢也，流行之勢屬於氣者也。勢以漸而重，重則不可反矣，惟理可以反之。故語自然者，必以理爲主宰可也。

坤而聽乾也，則無所係累，謂之自然。若其不聽乾也，則有所牽纏，謂之不自然矣。

自然則氣不擾，「志壹之動氣也」；不自然則氣爲擾，「氣壹之動志也」。志不爲主，則雖無爲，自然亦流於不自然矣。自然與不自然，心安與不安之名也。「志壹」則理明，「氣壹」則理晦，雖晦而明不可息，故其心猶有所不安也。蓋理欲交戰而不能勝，心生厭苦，斯謂之不自然耳。

① 「正恐一人自然則易流於欲耳」句，《明儒學案》接於下句「不貴自然而貴於謹獨」之後。

天 命

天、命二字本不相離，自其主宰而言，謂之天；自其流行而言，謂之命。一涉流行即是氣機之動，然未有不本於主宰者也，故命謂之天命。天豈有私命哉，但氣機一動，則隨氣所重，而大小、厚薄各有所成，此一定而不可易也。故命之以富貴、貧賤，則限之盈虛異；命之以昏明、強弱，則質之美惡殊。能變之者惟盡性耳。故大德而得祿位名壽，所以變貧賤也。「人皆可以爲堯舜」，所以變昏弱也。然則命之所以爲命，豈使之隨氣動哉？故隨氣動者，命之晦也，盡性則復於明命矣。

性、命一也，本無彼此之分。但幾有不由我制者命之運，則屬於氣，而自外來者也。由我制者性之存，則屬於理，而自

內出者也。性命蓋隨理、氣分焉，孟子以耳、目、口、鼻言命而不言性，以仁、義、禮、智言性而不言命，意正謂此。蓋由理之一者而言，雖耳、目、口、鼻之欲，情或得正，亦性也。但既爲耳、目、口、鼻，則命之拘也，體常暗塞，是不可以性言於命也。故曰：「君子不謂性也。」由氣之雜者而言，雖仁、義、禮、智之行，明或不全，亦命也。但既爲仁、義、禮、智，則性之善也，體常虛靈，是不可以命言於性也。故曰：「君子不謂命也。」此明理欲相勝之幾，欲人盡性以制命耳。

命出於天，則不容有人力之私，故曰：「莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。」但謂之「爲」，則以主宰之德言也；謂之「至」，則以流行之勢言也。此天與命之別也，合而言之，則皆「於穆之不已」也。然天命各從所遇，而單言之者如「死生有

命」、「富貴在天」，蓋互文爾。天即是命，命即是天，豈有二哉？死生、富貴在人所稟，有定分者也，而以爲「有命在天」，豈謂其可諉之於天命哉。謂人當順受其正，一聽於天理自然耳。故「永言配命」即所以率天命之性也，性則命之在我者矣。

命有拘於所稟而不可易者，清濁、厚薄之類是也。此生來之有定限者，有迫於所遇而不可避者，水火、盜賊之類是也。此外至之無常形者，皆氣之所爲也。然均謂之命，則天命也，若曰天使之隨時盡道以致其命耳，豈謂命本如此，而人可以委乎？故當脩而脩，當俟而俟，命也；當生而生，當死而死，亦命也。是謂立命。

天無從氣之命，但命之流行屬動，動則或墮於氣耳。氣之勢重，則天亦不能勝之，故爲其所掩。然天無終晦之理，必有開通之幾，致命遂志則天命顯矣。

命，自天所付與於人而言，就人身上說，所謂自人而言謂之命也。其有一定而不可易者，如人之不可以爲物，手之不可以爲足，此天之定命也。然氣化之流行，而人遇之，則謂之數。如得其清者則賢，得其濁者則愚，得其厚者則壽，得其薄者則殀，遇時則富貴，不遇時則貧賤；遇惡人則禍，遇善人則福。此皆氣化之往來，雖天亦不能爲主也。但天以此與人，使之順受，即是天命也。順受乎此則命自我立，而爲正命矣。

命，有自天而言者，氣數之所稟所遇是也。天以此付於人，曷嘗有私？故凡言命者，皆謂之天命。有自人而言者，隨其所付而順受之，以天命之在我者爲主也。天命之在我者性也，法由此立，命由此出，故謂之正命。一違其正則作惡、降殃，在天命未嘗有爽，而在我者非正命矣。

凡言命者，皆天命也。然有自氣而言者，蓋天主於生物，氣化往來隨其所遇，或窮或通，或壽或夭，無所容私焉，但使人隨寓順受而已，故曰「莫非命也」。人能聽天所命，不論吉凶禍福，各盡其道，此之謂立命，能立則爲正命。能立能正者，天命之性，而命自我立者也。至於因人感召，而栽培、傾覆、福善、禍淫亦天命也。故舜、禹、啓之有天下，益與堯、舜之子不有天下，皆天也。故凡言命者，皆自天分付人盡道而言。

天未有不正之命，人之所處則有正不正耳。因其正而命之以考終，因其不正而命之以刑戮，皆天之所爲也，故曰「莫非命也」。但盡道則能立命，雖死者人所不免，然得正而斃，安於其所當死，則謂之正命。不能盡道以犯刑憲，而至於桎梏以死，雖安於其所當死，然由不盡道以致之，則謂

之非正命。是正不正在人，而不在命也。

桎梏死者雖非正命，然能歸死，司寇殺之而不怨，則其良心未泯，而於命尚能安受也。若行險亂真，巧求苟免，則尤爲不知命矣。

總論天道性心

性也者，生理之主於心者也，德以此成，故曰「成之者性」。天即性之所從出，以統體言也，性與天一也。聖人言天惟曰「乾」而已，言乾惟曰「元、亨、利、貞」而已。元、亨、利、貞者，上古仁、義、禮、智之名也。性具仁、義、禮、智而爲心，即天理之本體也。命者，理之流行而不已者也。命未有不本於天者，此即「純亦不已」，天之所以行健也，故曰「天命」。夫流行者於方動之幾見之，所謂「繼之者善」也。付與既

定，一成而不可易，則爲「成之者性」矣。天與人一也，此即孟子性善之宗旨，非以善與性分前後一時也。但命有自天命我而言者，謂以善分付我也，天道也；有自心命事而言者，謂我以善自分付也，人道也。皆「天明」也，通謂之「天之明命」。明命曷嘗有私哉？由世儒以自然言天，則已順氣所爲，而不知其爲健德，於是始分天命、氣稟爲二，而性亦因之。告子「生之謂性」，其說蓋由此誤。且如人有生而兇暴行劫殺人者，豈天有如此之命哉？孟子曰「非天降才爾殊也」，可見天之生物，其流行處只是「純亦不已」之善，道之所以爲「率性」也。至於隨氣所遇，順其勢之自然而墮落焉，則屬氣化，非「天行健」之命矣。苟以氣化爲命，烏得爲率性之道哉？

程子曰：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自

存諸人而言謂之心。」張子曰：「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」程子之說比之張子較精，以理言天，以存言心，無以加矣。但以稟受言性，則從天上分來，未免有二。不若言「自其能生而言，謂之性」，則與天爲一也。張子言天與道，從氣化上說，故言性於道後，言心於性後，是亦以稟受言性也。其曰「合虛與氣」、「合性與知覺」，則不知性即是情，情即是道，心即是知覺，知覺即是性。故《中庸》言道只曰「率性」，性外無道也。言性只曰「天命」，天外無性也。自其所存處言之，則謂之心耳，其實非有二也。先儒言道多主氣化之說，故往往欠真切。

天命之性，性即命也。朱子論性，大意本於程、張二子。程子曰「天所賦爲命，物所受爲性」，是以命屬於天，而性屬於

物。性、命亦有分言處，然非所以語天命之性也。張子之名天與道，亦以其出於天者言也，其名性與心，則自其具於人者言也，但以虛空言天，氣化言道，則未有以見性之實德也。朱子每以物性混於人性，而多支離鶻突，此皆二說起之也。惟曰「天者理而已矣」，乃爲知道之本原耳。

天命之性附氣質之性

謂天非虛，不可；然就以虛言天，則恐着虛亦倚於氣。而其動也爲氣化，如日月、星辰、水火、土石、風雨、露雷、鳥獸、蟲魚之類，有隨其所重而莫節其過者矣。蓋虛貴有主，有主之虛，誠存於中，是爲健德。健則虛明感應，因物曲成，無有不得其所者，是物之順也。夫誠，形而上者也；物，形而下者也。形而下者主於形而

上者，則氣統於性矣。苟無此誠，其德不健，則爲著空之虛，物無所主，任其往來而已。形而上者墮於形而下者，則性命於氣矣。人之性與天地之性一也，故陰陽和，風雨時，鳥獸若，草木裕，惟健故能順也。若夫日蝕、星流、山崩、川竭、歲歉、年凶、胎夭、卵殯，氣之不順，是健德不爲主也。天之性豈有不健哉，爲氣所乘，則雖天之大亦有時而可憾耳。故所惡於虛者，謂其體之非健也。

天體虛空，是謂陽明，一感而氣形焉。神之顯也，氣形而神藏於其中矣。氣本凝結之物，而神則陽之伸也，雖無思無爲而不能遏其暢達，故常從其所好，自然而不可測。但氣盛而虛空爲其所蔽，則所好者偏於氣，而神不靈矣。雖然，神豈真不靈哉，未能開明以合一於天體，則猶在陰中，如寐者之未覺，醉者之未醒耳。知此可以

知天命之性所以墮於氣質之故矣。

性不可見，因生而可見。仁、義、禮、智本無名，因見而有名。程子曰「人生而靜以上不容說」，謂性之本體無聲無臭，不可以言語形容也。又曰「纔說性時便已不是性也」，謂感物而動，生意滋萌，有惻隱之心可見，而其名為仁矣；有羞惡之心可見，而其名為義矣。仁義者由性而生，^①相繼不絕，善端之不能自己者也，故曰「繼之者善」也。自其成善之本而言則性矣，故曰「成之者性」也。

性只是天命，聖門恐此義不明，特於《中庸》篇首發之，聖賢論學，始終只是此意。天命之外無所謂氣質之性也，但理不為主而後墮於氣質耳。張橫渠曰「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」，即「形而下謂之器」之意也。程子謂「惡亦不可不謂之性」，亦自形而下者言也。《論

語》言「性相近，習相遠」，謂性本不遠於我，但人自遠之耳。聖人語意不迫，凡切己者皆以「近」言之，此與「道不遠人，人之爲道而遠人」意同。若「上智與下愚不移」，乃言其不肯移耳，非謂氣稟之性一定而不可易也。

性善二字，本於「繼之者善，成之者性」而合言之也。性是天地生物之心，而人之生理也。此心之發，必有所不忍，以其從虛體流出，洞然無礙，故能通於衆情。凡己所欲，思與人同，是善也，良心之美名也。若惡，則各私一氣，於物不通，苟有黨同則乖忤者多矣，是惡也，背理之名也。

孟子論才只就性之良能說，故言性善而曰「乃若其情則可以爲善矣」，「若夫爲不善，非其才之罪也」。蓋性具於心，心之

①「由」，《明儒學案》作「即」。

能運用處是才，故性善而才亦善，其不善者心不爲主而不思也。不思是性墮在氣質中，爲氣所蔽，故不能奮發，乃爲不盡才耳。此心爲氣勝而不思之罪，非才之罪也。當時告子之徒皆以氣言性，故孟子特主理言，正恐爲氣所勝也。若氣之清濁，隨其分數多寡以爲高下，何必一一分疏哉。程子乃以氣有清濁論才，則適足以蔽本原之正。其曰「論性不論氣，不備」，是以孟子之說爲不備也，氣豈可與性並論乎？又曰「志動氣者什九，氣動志者什一」，志動氣者什九，此以志爲主者言則可，若氣爲主，則氣動志者什九，志動氣者什一矣。志氣並論，雖分數多寡不同，而氣亦不以志爲主矣。如此然後有以持志、養氣分兩事，而涵養、克治、省察、矯揉之說無不岐而爲二矣。故於氣上求助者，皆自程子之說始。

凡言氣質，皆謂氣有清濁，質有粹駁。粹則美，駁則惡，故言粹駁者，或曰美惡也。氣開而歸於質爲清，氣合而蔽其心爲濁，如赤子氣未開，則其竅未通，故未有知識，既開則斂歸體魄，而明生矣。開而不盡，或微有所開，則是濁氣勝，而常昏閉不通，此氣有清濁之謂也。氣凝爲質，而質又生氣，往來不已者也。如木氣凝而爲肝，主於發達；金氣凝而爲肺，主於收斂；火氣凝而爲心，主於通明；水氣凝而爲腎，主於潛藏；土氣凝而爲脾，主於平實。此五臟之氣也。發達爲仁，收斂爲義，通明爲禮，潛藏爲智，平實爲信，此五臟之神也。五臟之氣，人得其全，則其行順序中而不偏，故謂之正。夫仁、義、禮、智之德，人皆有之，非物之偏得一氣者可同也。但肝氣盛而肺氣不足以勝之，則過於仁；肺氣盛而肝氣不足以勝之，則過於義。心、

腎、脾亦然。此所謂「智者見之謂之智，仁者見之謂之仁」，然猶得一氣之純，餘氣雖不足以制之，亦順序而不偏。故雖不免於偏，而在肝發者得謂之仁，在肺發者得謂之義，在心、腎、脾發者得謂之禮、智、信，但不能合於中道耳。若肝既偏盛而又雜以餘氣，肺既偏盛而又雜以餘氣，心、腎、脾既偏盛而餘氣又雜之，則一氣之中既偏盛，而餘氣亦偏盛而不順序，於是駁而不純，不得爲美質矣，此質有粹駁之謂也。清濁、粹駁之中，有得其厚者，有得其薄者，有厚於此而薄於彼者，其分數萬有不齊，此又昏明、強弱、貴賤、壽夭、高下、洪纖之所以異也。

仁、義、禮、智、信爲五德，金、木、水、火、土爲五氣，心、肝、脾、肺、腎爲五臟。五德運爲五氣，五氣凝爲五臟，五臟化爲五德。故五德者，五臟之神也，得五臟中

和之德，則氣質清明，義理昭著，自無物欲之累。若所稟一偏，則物欲隨偏而入，故凡爲物欲所累者，皆由氣稟有偏勝之根也。但性本虛靈，一隙有開，悉能照破全體，即復矣。孟子曰「命也，有性焉，君子不謂命也」，亦謂此耳。

五行之生，各一其性。性若從其所重，則爲氣質之偏；氣不偏於所勝，則爲中和之德。《洪範》言五行而繼以五味，亦有深意。夫水潤下而作鹹，火炎上而作苦，木曲直而作酸，金從革而作辛，土爰稼穡而作甘，此豈無因而分類哉？蓋五行與五臟相配，五臟與五味相宜，五味者所以濟五臟之偏勝也。晏子告齊景公有曰：「水火、醯醢、鹽梅以烹魚肉，宰夫和之，濟之以味，濟其不及以洩其過，君子食之以平其心。」正此意也。如性偏，而以所偏之味濟之，則其偏益甚矣。故五味不但飲食之

賴以養生，亦醫藥資之以療病也，豈細故哉？

朱子以虎狼之父子、蜂蟻之君臣言物性，此氣稟之偏，非天命之正也。夫鳥獸、昆蟲雖至微之類，孰無一隙之明。不但虎、狼、蜂、蟻而已，今人於父子之恩私，豈不過於虎狼；於君臣之嚴憚，豈不過於蜂蟻？但私於所愛，私於所畏，便從氣稟上發，是謂生之性，而非「人生而靜以上之不容說」者也。惟龜、龍、麟、鳳之靈通於聖治，其次則隋侯之蛇啣珠報德，劉昆之虎負子渡河，顏氏之烏助墳集土，董生之雞代狗哺兒，亦其良心感動，發於真切之誠，庶可以言天命之正耳。

道附經、權

《中庸》首章「率性」之「率」，或作「帥

領」字解，殊不知性是天德之健，自有主宰；道從性內流出，其條理各由一路而行，故謂之道，「性」上豈能加「帥」哉。程子以「率」為「順而循之」，可謂知性矣。道本天性自然之中，何待於脩？但緣道已屬動，恐有過不及之差，故以「脩」言。而所謂「脩」者，亦惟治去外誘耳。欲去外誘，豈從外面著得人力？蓋道能自覺，纔一照破，即外誘去矣。故曰「脩道以仁」，仁非天性之自覺者乎？如此工夫方是率性。脩道只從身上脩得，脩身以道則能盡其性矣。能盡其性必能盡人物之性，故以教終焉。教有未孚，皆道有未盡也，求其在我而已。《集註》以性道兼人物說，則脩道說不去，不得不歸於聖人立教，而以禮、樂、刑、政脩人物之道。殊不知古之教人皆以身教，其身正而天下歸之，雖禮、樂、刑、政亦只是吾身處之

曲盡處，固亦脩己之道也。天命之性至於教而始盡，此成己成物之極功也。教即是道，道即是性，性即是天，董子所謂「道之大原出於天」，一言以盡之矣。人知求端於天，則健德為主，豈至混氣爲性，倚迹爲道，而假聲色以爲教哉？

《中庸》言「道也者，不可須臾離也」，此處工夫正見天命之本體。故「不可」二字，勿以戒之之辭言，勿以順之之辭言。戒則著意，恐苦於難；順則從心，恐流於慾。蓋「不可」者，心之所不安處也。與道爲一則安，即孟子所謂「心之同然」也。離道則不安，即孟子所謂「羞惡之心」也。於不睹不聞之中而惕然有戒慎、恐懼之念，此良知良能之所不能自己處，天之則也。故《中庸》言學，惟以天命之性爲宗。

率性之道，言天命也。謂之天命，以其不雜於氣耳。心體嘗明，幾不可遏，雜於氣

者不能也。故君子之學，即吾心之明德也，惟養其不雜之本體而已，故道不待於外求。世儒言道，皆以天地之大化言，則主乎氣矣。張子以太虛言天，以氣化言道，然不以性爲主宰，則任氣自然，不可以言誠矣。

聖門所謂道者，自人率性而言，以剛健而主宰乎氣化者也。故其發也至精不雜，謂之中節。若不就主宰上說道，則浮沉、升降，自去自來，乃氣之動耳。犬牛與人全無所異，烏得爲聖人之道、君子之道哉！佛老之學，於義不精，有隨氣所動、惟任自然而不知其非者矣。

漢儒以反「經」合道爲「權」，程子曰「權只是經也」，蓋不取其說矣。朱子則以孟子「男女授受不親」與「嫂溺援之以手」，有「禮」與「權」之分，乃曰「經與權亦當有辨」，似又不以漢儒之說爲非也。夫「經」，常道也。常道歷萬世而不變，惟事則有常

有變，事當其變不可拘常，於是隨時處中，權輕重而制其宜，則謂之「權」。事之不可拘者，迹也；制宜之中，則常道也。《中庸》所謂「時中」，正謂道之能盡變耳。如殷因於夏禮，周因於殷禮。禮者，道之常也，其所損益，迹之變也。損益隨時，非常道之所爲乎？雖謂損益爲禮，可也。孟子答屋廬子食色有重於禮之問，是以迹言也。若以常道論之，則不以禮而食，不親迎而娶，時可重而重之，亦禮之所從宜也，曷嘗反「經」哉？如其反「經」，則紂兄之臂而奪之食，踰東家牆而摟其處子，亦可以爲「權」矣，此見常道之必不可變也。就如「男女授受不親」之「禮」，與「嫂溺援之以手」之「權」，所反者亦只是迹，非常道也。嫂溺而以手援，於常道何害哉？漢儒之說，蓋起於以祭仲廢君爲行權。夫祭仲之廢君，正紂兄之臂而奪之食，踰東家牆而

摟其處子之類也。其反常道已甚，亦惡得云合道乎？然則漢儒於「經」字亦只認是常迹，而於「道」字亦不知爲天理之正也。於是權變、權術之說行，而枉尺直尋者多矣。如此則言「經」足矣，然必繼之以「權」者，蓋道有常心而無定體，隨時順應以盡變通，此道之所以爲「時中」也。君子之學，雖能「立不易方」，而於道未能一貫，則智不足以周萬物。感應之間，迹猶未化，何以能達「權」哉？故曰「可與立，未可與權」，欲人造道之極也。然「經」不立而遽以語「權」，其不流於權變、權術者幾希。其序不可亂，其功不可息，知所先後則近道矣。

凡事至，處之各當，一一中節，皆本於未發之中，此不易之常道，故謂之「經」。方其事至之初，已移步換影矣，隨機而應，權輕重而處之，故謂之「權」。處之而中

節，則即是「經」矣。故「權」者，不執於前
事之名也，但以事之不常有者言，則若有
「經」、「權」相對者耳。

說理會編卷之一終

說理會編卷之二

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

性理二

心

心也者，天理在中之名也。以其洞然四達，不倚於偏，故謂之虛靈。蓋仁、義、禮、智，德之所以爲實也；聰、明、睿、知，虛之所以爲靈也。惻隱、羞惡、辭讓，是非之心，當其渾然在中，是爲仁、義、禮、知之德實。有此理，非實而何？聰無不聞，明無不見，睿無不通，知無不受。聰主魄而發竅於肺，明主魂而發竅於肝，睿主神而發

竅於心，知主精而發竅於腎，謂之竅則至虛之體而皆統於心者也。視、聽、思、藏，有何形迹？故視則無所不見，聽則無所不聞，思則無所不通，藏則無所不受，少有不虛則隔礙而不能通萬物矣，烏得謂之靈哉！「聰明睿知」之「知」，與「仁義禮知」之「知」，皆謂之德，但有虛實之分耳。聰明睿知惟聖者能之，然不必語「生知」之資也。人能一於恭敬，則聰明睿知皆由此出，是「學知」者亦可以有此德也。未至於聖者，其聰明睿知雖亦發於見聞通受，然不能無所不聞，則不得謂之聰；不能無所不見，則不得謂之明；不能無所不通，無所不受，則不得謂之睿知，而虛靈之本體未可以爲全耳。

心體未嘗不虛，但以性之至善、本來虛明者言虛則可；若以無善、無不善爲虛，則所謂虛者乃是著虛，著虛猶屬氣也，其

流行處謂之氣化。告子以生爲性，到底不脫氣化之見。以其由虛而動，雖比心之有所忿懣、恐懼、好樂、憂患者不同，亦但可謂之從心所欲而已，然理不爲主，不可以爲不踰矩也。

人心有著空之虛，亦是陽剛沉潛於陰氣之中。沉潛不用而爲重濁所晦，如夜之昏睡，然雖事爲無所紛擾，不過氣定而已。氣之定者，陰用事也，此與博厚、高明不同。高明者，陽用事也，其所感動亦屬於氣，但其氣積於虛空不用之處，而成地之博厚。氣無洪纖，皆斂於地；地益博厚，則天益高明。高明之體，氣不能障，蓋高明者，誠爲主也，非虛也。虛而能明，乃爲有主。

聖賢論人心，未有以爲人欲者，如天道、人道，豈可謂人道非天哉？故曰「人者，天地之心也」，曰「仁，人心也」，曰「聖

人感人心而天下和平」，此「人心」即「道心」也。《書》稱「人心惟危，道心惟微」，先師取程子「人心即人欲，道心即天理」之說，是不以人心混道心也。往時論心，初不分而爲二，以道心在人身上運行即爲人心，而「危」則形容其戰兢惕勵也。人心在道體上歸宿即爲道心，而「微」則形容其幽深玄遠也，蓋《象山語錄》中有說，意亦如此。後觀孟子以耳、目、口、鼻之性爲命，仁、義、禮、智之命爲性，斷然於理欲之不相混也，然後知人心易溺，故曰「危」；道心常幽，故曰「微」。淆於人不可以言道心，主於道不可以言人心，出此人彼，宜審其幾。故《論語》罕言心而言仁，《中庸》不言心而言性，正恐淆道心於人，別是一義也。先師之說蓋已辯之精矣。

欲在性中自然流出，情之正也。孔子「從心所欲不踰矩」，「矩」即物之則而性之

所以節情也。故《樂記》曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」「欲」亦豈非天理流行之用乎？但聖賢往往以理、欲分善、惡，界限甚明，正爲理不爲主則情離性，而欲之敗度者多矣。故欲不根於性，則淆於人而遠於天理，其辯烏可不明哉！孟子曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。」存者，存天理也。天理之不存，欲害之也。既流於欲，尚得謂之自然之情乎？天理、人欲之名，宜乎判矣。

朱子以虛靈知覺言心，亦足以盡心之妙矣。夫本體洞然，無所隔礙，則謂之虛。惟虛則神明不測，感應無方，則謂之靈。惟靈則其明主於內而爲知，寤於事而爲覺，此心體之得正也。然朱子以人心、道心分而爲二，於人心曰「生於形氣之私」，道心曰「原於性命之正」，則虛、靈、知、覺

尚有未得正者乎。

凡言心者，皆語其存也。心不存則放，放則無心矣。故存者心也，其所存而能生者性也。生而靜者情也，生者明之動也。心存則明動，明動之幾運行而不蔽於所感者思也。思則歸根於靜，是之謂存。故言思者恒曰「思存」，一存之外無他心矣。

性以生言，然情之主也，故以存爲本，仁、義、禮、知皆由此出。「成性存存」，存此而已，不然則心放而生理息矣。

張子曰「心統性情」，此言似是而非。又曰「合性與知覺，有心之名」，亦「心統性情」之意。夫統者，主宰之義。心之所以能爲主宰者性也，而其所主宰之事則情也。心譬則督府也，而性則府所居之將帥也，情則將帥所發之號令也。心以居性，性以制情，猶府以居將，將以制令。兼言

心性，則心虛而性實；若單言心，則性在其中，雖謂心爲主宰可也。既以性對情，則情攝於性矣，性上安得有心爲主宰邪？

心與性一也。心者，性所聚之居；性者，心所具之理。以其懸空提起，不近四旁，故謂之心；以其物則渾全，生意不息，故謂之性。

程子曰「心要在腔子裏」，腔子非指血肉之軀，即吾心之矩也，謂之天則。心斂於此，則知覺常存；不放於外，乃爲充滿此心之量，而從心所欲，莫非此仁之發於矩不踰。故程子又曰「滿腔子是惻隱之心」，不然則心體有所欠缺，不可以言「塞乎天地之間」矣。

觸物而惕然應其感者，心之靈覺也。感物而釐然處其當者，心之擬議也。靈覺者，仁之所以發生也；^①擬議者，義之所以裁制也；仁義皆性之德也，但發生則效用

於仁，裁制則歸根於義，此其所以異名耳。近世因慈湖言「學主於自然」，遂以擬議認爲起念，是未知義者也。夫德未至於聖人，學未合於一貫，其靈覺或有不相應，而擬議之間未免待於思慮，謂之起念可也，然亦豈可遂謂心之本體無擬議乎？《易》言「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」，此即聖人之擬議也。《中庸》「致曲」，不可以言擬議，蓋自學者言「致」耳。擬議即「曲」字內，節文、形著、明動皆由此制，變化之所由成也，其工夫則本於「致曲」焉。擬議之義達乎天德，安可以佛氏無念之見，論聖人通微之學乎？

聖人以龍言心，而不言鏡。蓋「心如明鏡」之說，本於釋氏「照自外來，無所裁制」者也。而龍則乾乾不息之誠，理自內

① 「以」，依下文「效用於仁」，當爲衍文。下句「以」字同。

出，變化在心者也。予力主此說，而同輩尚多未然。然此理發於孔子「居敬而行簡」是也。敬則惕然有警，乾道也；簡則自然無爲，坤道也。苟任自然而不以敬爲主，則志不帥氣而隨氣自動，雖無所爲，不亦太簡乎？至孟子又分別甚明，「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也」，此即言鏡之義也。「行吾敬」，故謂之內也，此即言龍之義也。告子「仁內義外」之說，正由不知此耳，復何疑乎？

程子曰：「天地無心而成化，聖人有心而無爲。」此言亦過於分析。夫心之實理誠也，天地之誠與聖人之誠一也，則天地之心與聖人之心一也。蓋實理之所會謂之心，在天則「於穆不已」之誠，乃天地之心也。其生物之幾，動於靜中者，即「復其見天地之心」，而謂天地無心可乎？但所謂「於穆」者，敦化而不見其迹，則謂之無心耳。

聖人之無心，亦猶是也。蓋聖人之誠，即天心之「於穆」也；其獨知之幾，即天心之可見者也。唯其闔然無迹，則不可以爲有矣。故自其所存之無迹而言，則曰「無心」；自其所發之無迹而言，則曰「無爲」。無心與無爲亦一而已，豈可以此分天人哉？

仁義禮智

元、亨、利、貞即仁、義、禮、智也。分而言之則爲四德，故《文言》曰：「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。」是各以一德言也。總而言之，則皆乾也。故《彖辭》曰：「乾，元亨利貞。」以乾行此四德，則元亨屬動，利貞屬靜，循環往來，通於一貫，而四德固未嘗無別也。孔子正欲發明文王之意，故以四德分言於前，而以乾之行四德者合言於

後。二聖言《易》何嘗有不同哉？

元者發生之端也，自內而發於外則爲亨矣。貞者靜虛之體也，自外而斂於內則爲利矣。陽主出，故曰「始而亨」；陰主入，故曰「利於貞」。

元、亨者，理之出機也，而以元爲根。利、貞者，理之人機也，而以貞爲窟。元發於亨，利歸於貞；貞爲元體，元爲貞用，合一之道也，而貞元盡矣。仁、禮、義、智乃元、亨、利、貞之別名，《易》之四德，皆在人心上說。理在人心，原頭未雜，即是天也，故謂之天理。先儒以元、亨、利、貞爲天道，仁、義、禮、智爲人性，則分天人爲二名矣。

元、亨、利、貞，有自乾道言者，有自坤道言者，故「乾元」謂之「資始」，「坤元」謂之「資生」。始者，幾之初起處，言其統乎陰也；生者，發之自然處，言其順乎陽也。乾之《象》曰「元、亨、利、貞」，元亨者，健之

爲用也，而其體則順，故不以所利而言「利貞」，陽中陰也。坤之《象》曰「元亨，利牝馬之貞」，元亨者，順之爲用也，而其體則健，故以牝馬而言「利貞」，陰中陽也。故乾中有坤，坤中有乾，然後爲德也。卦凡言「元、亨、利、貞」者，皆隨健順以發義。推此類求之，斯得矣。

性之爲仁、義、禮、智，天德之健也。仁、義、禮、智統之於仁，而曰「仁者善之長」，以其能生也。義、禮、智皆此仁之貫通樽節收藏處，一生意之流行耳。有此仁不能不惻隱，有此義不能不羞惡，有此禮不能不起恭敬，有此智不能不別是非，藹然四端，隨感而見，非有健德爲種子，何以能生？程子曰：「心如穀種，而仁則其生之性也。」^①此言最善名狀，然却須知心是

①「心如穀種」二句，《河南程氏遺書》卷十八作「心譬如穀種，生之性便是仁也」。

天之健處，着一毫牽係不得。牽係亦是虛體感通，但心不爲主，隨氣往來耳，是從心所欲而踰矩也。矩者何？仁、義、禮、智之不能自己者也。故孔門惟以仁、義、禮、智言心，未嘗曠然謂其虛空廣大而已。

仁、義、禮、智，性之四德，洞然虛明，混而爲一，皆天之明命也，故通謂之明德，未見其有四也。但自其生意不可遏，一元見天地之心者而言，則謂之仁；自其仁之透徹節文曲盡者而言，則謂之禮；自其裁制發生之宜，而斷然不使之過者而言，則謂之義；自其收斂歸根，而淵然復其靜虛之體者而言，則謂之智。智者明之所藏，仁者明之所發。仁行於禮，故言「元亨」者必曰「始而亨」，可以見禮之不外於仁也。義歸於智，故言「利貞」者必曰「利於貞」，可以見義之不外於智也。言仁則義在其中，言禮則仁在其中，言義則智在其中，言

智則義在其中，故經傳或言仁義，或言仁智，或言禮智，錯舉所重而意已備矣。蓋仁禮主動則屬於陽，然非義智以爲之體，則陽中無陰而過剛，失仁禮之正矣。義智主靜則屬於陰，然非仁禮以爲之用，則陰中無陽而過柔，失義智之正矣。故仁、義、禮、智者，分而言之，四德也；對而言之，二德也；合而言之，則一而已。陽明先師言「學」，但舉「良知」而不言仁、禮、義，亦以智之體主明而易見也。合動靜而包四德，一言以蔽之矣。

先儒以知、行分而爲二者，正爲不知仁、義、禮、智之本明，故以智爲明，而仁、禮、義之行則若藉智以知者。是以仁、禮、義別爲一物，繼智用事而智則照之，「義襲」之根蓋生於此矣。智發於仁，仁達於禮，禮裁於義，義歸於智，因動靜分合而異其名耳。故本體之明，智也；因其本體而

明行焉，仁也。禮、義之明不過屬於仁、智而已，安得謂知、行之非合一哉？

仁、禮屬陽，神以知來者是也。義、智屬陰，智以藏往者是也。仁以智爲體，仁之所主處即智也。智以仁爲用，智之所知處即仁也。智者仁之植根，仁者智之生意。

仁

周子曰「德：愛曰仁」，仁因愛而得名，所謂惻隱之心也。蓋仁是心中能生之理，故以德言。自其理之在心而言，則曰心之德；自其心之合理而言，則曰愛之理。此合內外之道也。時乎當愛而理形焉，即其心之分別是非而無私也，是之謂公。然愛，是用愛而得正，則本於心，乃是仁。故程子以「愛不足以盡仁」，而曰「公最近

仁」，不即以「公」爲仁，而曰「近」，又以「公」中離「愛」不得也。李愿中曰「當理而無私心則仁矣」，朱子因有「無私心而合天理」之說，^①但以理與心分而爲二。故《語錄》曰：「有人事當於理，而未必無私心。有人無私心，而處事又未必當於理。惟仁者內無私心，而外之處事又當於理。」則不知所謂「無私之心」，舍理果何指邪？人苟不以無私心爲主，則外面雖處得合理，只是「義襲」，烏得爲仁？其心無私矣，而偶未合理，乃其照管不到處，但須於心體上益致其精耳，安能外心以求理哉？如伯夷、柳下惠、伊尹，其道不同而其仁則一，皆以心言也。當孟子時，淳于髡以先名實者爲仁，是以事功言仁也。故孟子特發仁之本於心者以曉之，則所重在心矣。

① 「心」，《朱子語類》卷四十一作「意」。

管仲不死子糾之難，子路以爲未仁，亦以心言，孔子非以其有事功而許其仁也。後儒論此，每失聖人宗旨，有陷於智術而不知者矣。

善念即是仁之可見處，良知、良能惟此爲切。故學以求仁爲先，蓋驗之善端則不落虛見，義、禮、智惟以成此而已，故曰「仁者善之長」也。

學必先求仁。天地生物之心本無忮害之雜，苟有一毫利己妨人之心，仁者猶有所不忍，況於殺人無厭乎？戰國諸侯失其本心久矣，爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城，其端蓋起於一念之不仁。故孟子惓惓以「矢人」、「匠人」戒人擇術而歸重於仁，非以智、禮、義爲可後也。蓋舍仁而求智、禮、義，則爲權術、爲虛文、爲强悍，不惟不能去殺，而反足以濟奸矣。惟仁則以愛人爲主，苟有不親則亦反其仁

耳，豈遽至於責人哉？故曰「仁者如射」，欲其反求諸己而已矣。

天地以生物爲心，此即性之本體也。故聖門之教，惟以求仁爲宗，如此然後謂之「率性之道」。孔子未嘗一日忘天下，正是生物之心不能自己處。

孟子曰：「仁也者人也，合而言之道也。」仁者天地之心，天地之心即仁也，惟有此仁，然後爲人。合，合一也。合一，則真體流行，無所間隔，是爲「率性」。人苟不合於仁，則是人之爲道而遠人，不可以爲道矣。以人心之危，常有不合處，故以「合」言。此人心、道心之所以有分也。若主仁而言，則道心之微，常知常覺，所應之事即人事也。人事皆從道心以出，寧復別有一人心乎。故仁之於人，不待言「合」而合於仁者，人也。

義

義之爲用甚大。大之而尊君、敬長，小之而立政、明刑，莫非義之所發也。自聖學不傳，世之言治者往往於其用處求之，故粗迹雖稍可觀，而未見其本心真切足以感人者，良由不知義之本體故也。孟子特以羞惡之心言義，則其所發皆真心也。而所謂真心者，即其所謂仁耳。但以義爲仁中之斷，非義則幾於無別，不可以爲仁矣，故於義尤諄諄焉。如言達不忍於其所忍，達不爲於其所爲，本並言仁義也，而必歸重於義，以爲求仁之道莫要於此也，而義豈可以心外求哉？《中庸》論「脩道以仁」，而必推原於義之宜，亦是此意。

孟子論學最重羞惡之心，故曰「人不可以無耻」，又曰「耻之於人大矣」。所謂

義者惟此而已，此心之外何待別有安排布置？安排布置是「義襲」也，於此而加掩護，便屬自欺，中間便有許多機變。雖有耻心，已被機變所遏，故曰「無所用耻焉」。不耻一事不如人，則何能有如人之事？只一耻心充之，可以配天地，所係豈不大哉？「機變」與「義襲」不同，「義襲」止是執著，「機變」則掩護而挾詐矣。故「義襲」一開即是耻之本體，猶足用耻也。

人有所不爲，而後可以有爲。有所不爲，即是惡不仁者，不使不仁加乎其身之意，此是何等羞惡。惟其有此「不爲」之心，然後養德深厚而可以任重。故曰「可以有爲」。

《大學》「誠意」章與《孟子》「舍生取義」章發明羞惡之心最爲警切，讀之令人悚然。此等書何在於多哉？人自不思耳。故學之失傳，不係於秦火也。

仁 義

仁、義互爲體用，仁以義爲體，義以仁爲用。蓋仁是發生之理而主於行，義是收斂之理而主於斷。仁非斷則流，義非行則塞，鮮有不失仁義之正者。仁以發義，義以制仁，而後爲合外內之道。故孟子嘗以仁言「居」，義言「由」。「居」則收斂而爲義，以仁言「居」，仁在義中矣。「由」則發生而爲仁，以義言「由」，義在仁中矣。或言仁用、義體，或言仁體、義用，苟不識本心之正，其何以知立言之意哉？

仁 智

世之言智者，多以知覺言，謂知覺非智不可，然不可遂謂知覺爲智。蓋智是心

體靜虛貞一處，凡理之爲主於內者皆智也。如天，利貞之德運而爲氣，則爲四時之冬；凝而爲質，則爲五行之水。冬者萬物之所以終也，水者萬物之所以聚也，此皆「藏往」之義，故曰「智以藏往」，一形於覺即屬於動，是爲仁矣。故智者仁之所藏也，仁者智之所顯也，智中有仁則爲真智，仁中有智則爲真仁。仁智合德，動靜相涵，顯諸仁，藏諸用，往者過，來者續，是「二陰一陽之謂道」也。智而離仁則偏於陰，仁而離智則偏於陽，偏則墮於氣質而爲私見。「智者見之謂之智，仁者見之謂之仁」，正爲陰陽不合德，不可以爲道矣。

智，言其性之存也；仁，言其善之繼也。智者仁之體，仁者智之用，體貴乎虛，用貴乎實。虛則患於淪空，實則患於着物。知不淪空則行不厭，而爲仁矣。行不著物則明不蔽，而爲智矣。故智也者，虛

體之含於內者也，明之所以不蔽也，而因仁以感物則實在虛中。仁也者，實體之流於外者也，誠之所以不息也，而因智以存仁則虛在實中。此仁智所以爲合内外之道，而知行之所以爲一也。

仁智，達德也，達德之一，「誠」也，所以行達道也。誠者，道之體；道者，誠之用。體之歸根爲智，非此無以成己；用之發端爲仁，非此無以成物。故孟子以「學不厭」屬智，是本其自成言也；以「教不倦」屬仁，是本其及物言也。然《中庸》則曰「成己，仁也；成物，智也」，正見仁以智爲體，智以仁爲用。非「成物」不可以爲「成己」，則仁在智中矣；非「成己」不可以爲「成物」，則智在仁中矣。體用不相離，離則内外判，而道可外誠矣，烏得爲「率性」之道哉？《論語》以「智者樂水」而動，「仁者樂山」而靜。夫智本靜而以動言之，見

靜中有動也；仁本動而以靜言之，見動中有靜也。如此乃爲合内外之道爾。朱子概以智爲動，仁爲靜，則未爲究仁智之本體，而何以見其體仁智之深耶？

性情中和附憂、樂

心之爲德，健而已矣。健則仁、義、禮、智之德純乎天，而不雜於氣者也。如此則不爲氣動，而所存在心，無有放失，故謂之德。心者德之所存處也，存則在內而主乎靜也。然所存者能生之理，未有所生之形也，則謂之性。性之所生即是發外，而喜、怒、哀、樂見焉，則謂之情。性情者，心之動靜也。心無動靜，謂動在靜中，靜在動中，不可以動靜分也。感於事則有動靜，故動靜者以事之往來而名也。動其出也，靜其入也，雖謂之出入可也。《易》曰

「出入無疾」，「出入以度」，皆主乎事而言也。范女謂「心豈有出入」，蓋指其本體耳。心之本體懸空提起，不近四旁，故狀其在中之性，則謂之「中」。中者，不近四旁之名也。不近四旁，則不偏不倚，純乎天而不雜於氣者也。故四端隨感而應，自然中節，無所乖戾，則謂之和。感者情也，節者性也，是情以性節，本乎靜體者也。蓋中和之德，性情之正也。若性不爲節，則氣動而情流矣。由是動靜出入皆失其常，而「憧憧往來」，豈復心體之正哉？

動靜無時，因動而有時，故自一事而言則有動靜，自全體而言則無動靜。日往則月來，月往則日來，寒往則暑來，暑往則寒來。來者伸也，此命之不已，幾之常知，無時而非感者也。然則何時爲不動耶？蓋就所遇之時而言，則此事未來之時原無將迎，乃爲靜耳，而他事固已有感也。知

此，則知未發之中、已發之和矣。

性本能生，未嘗離感，性豈有未發之時哉？以後事未至而言，則謂之未發耳。後事之至，正是初動之幾，此處明不爲主而爲物所牽，即是有所忿懣、恐懼、好樂、憂患也。心著於此則爲不正，不正則物奪虛靈之本體，而心之所以爲心者失其位矣，謂之心不在焉。心而不在，大體不立，而不足以爲後事之主矣。視而不見，聽而不聞，食而不知其味，何由得以虛應哉？然則大本之不立，由於已發之不和，故立大本工夫全在幾上，此《易》之爲教所以專說「知來」也。大本既立，則情之所發自然和矣。「和」則常「中」，「中」則常「和」，此體用合一之道，其大要則歸於「中」而已矣。故言「中」則「和」在其中，而《中庸》名篇不必復言「和」也。

「中」之爲義，程子以「不偏」言，呂氏

以「無過、不及」言，其說本自相通，蓋事上有過、不及便是偏倚。孟子曰「物交物則引之而已矣」，引處便有於事而有過、不及，乃謂之偏，非感於一事而遂謂之偏也。感於一事而得其正，順以應焉，則無失於未發之「中」，而天下之大本在是矣，何偏之可言？朱子乃以「不偏不倚」屬未發，「無過、不及」屬已發，是「中」、「和」各有一病，而豈合一之道哉？宜其說之支離而不能一以貫之也。

《中庸》言「中」，是狀性之本體無有不善也。既謂之善，豈有不中哉？過、不及處皆是離道，不可以為率性。性無不善，有不善即是不中矣。周子曰「性者，剛柔善惡中而已矣」，正謂歸於「中」者是性也，豈可以剛柔善惡為氣稟之性哉？下文又言「俾人自易其惡，自至其中」，非以「善」與「中」有二義也，但恐大本不立則所謂善

者或未固耳。其實性即是「中」，「中」即是善也。觀朱子著《通書》：①「易其惡，則剛柔皆善，有嚴毅慈順之德，而無強梁懦弱之病矣。至其中，則其或為嚴毅，或為慈順也，又皆中節而無太過、不及之偏矣。」是謂人有太過、不及之善也。此與《中庸》章句《所謂「於善之中，又執其兩端而量度以取中」者同一義也，則不知所謂「中」者乃只是此善之常存耳。

性也者言乎其生也，情也者言乎其靜也。生者情也，靜者性也，言性則本乎情，言情則本乎性。性不離情，情不離性，合一之道也。故言「未發之中」，必曰「喜怒哀樂」；言「已發之和」，必曰「中節」。

「貞下含元」，是「喜怒哀樂未發之中」，靜中有動也。「亨中歸利」，是「發而

①「著」，當為「注」。

中節之和」，動中有靜也。「和」在「中」，「中」在「貞」，「貞」也者智也，靜之根而節之所以「中」也。善學者求「和」於「中」，求「中」於「貞」而已矣。

世之君子言學，恒曰學即是樂。樂者心之本體，天理流行，隨處充滿，泰然順適，無所牽纏。本體之樂如是。樂與悅相因，悅是生意滋萌處，樂是化機暢達處，此惟反身而誠、心體無一毫私欲之累者能之。蓋「悅」本好懿德之秉彝，悅理義之同然也。心中少有所累，則本根遏絕，何由得正？深造以道而有所自得，是時習之悅也。悅則欲罷不能，而生生不已，左右逢原，其心體之暢達不假強爲，蓋有「四體不言而喻」者，斯爲樂矣。然此乃是成德之樂，與喜怒哀樂「樂」字不同。喜怒哀樂是偏言所感一事之樂，然猶有不中節者，則驕樂、宴樂害其本體者多矣。其不害本

體者，則如「樂爾妻孥」、「樂得英才」，亦一事之感也，而其能中節者，則無所乖戾而和，和則本體之樂暢於情而順矣。於喜於怒於哀亦然，但無所乖戾，則不論欣戚皆此樂所暢之和也。此樂非由外鑠，皆從心生，故曰「樂者心之本體」也。昔周濂溪令二程子尋仲尼、顏子樂處，正指此耳。或謂孔顏之樂非樂道，夫樂道亦何害哉？如樂善不倦，樂孝弟而惡可己已，是好之至於樂之地位，雖聖賢亦以此樂爲安，但尚涉有象，如《中庸》言「德輶如毛」也。惟樂在道中而忘其爲道，始是無聲無臭真體，故伊尹樂堯舜之道，雖若樂道，而實樂生於道，非以道爲樂也，豈可謂伊尹之樂非真體哉？學至於樂方是渾化處，然聖人欲人興起必先開其良知良能，使之懽欣踴躍，無所厭苦，一念之覺即一念之樂矣。此其所以以樂爲教，而咏歌舞蹈以蕩滌其

邪心歟。在《易》豫之爲卦，「順以動」也，先王作樂蓋取諸此。而六二之辭則曰：「介于石，不終日。」當豫之時，順則易於無節，故因六二中正之位而明「介」義，「介」者，悔吝之幾也。而《文言》則又惓惓以幾微爲說，蓋欲人斷然謹於微也。然則學欲自得其樂者，當自慎獨始，慎獨則自慊而有誠身之樂。然則舍慎獨而言樂，其不至於任情縱肆，害心體之真樂者，幾希矣。

樂中有憂，憂中有樂，憂樂並行而不悖者也。憂不失樂，樂不失憂，惟盡性者能一之。憂樂一，然後能樂則行之，憂則違之，與時偕行無所滯也。憂樂倚於一偏，而性情不得其正矣。故爲愁煩、困鬱者言，則開樂幾以悅其心；爲放縱、淫佚者言，則明苦節以堅其志，亦對證之藥也。至於「一」，則憂樂兩忘矣。

樂則行之，憂則違之，此憂樂所感之

異時者也。「樂天知命，故不憂」，則樂行乎憂中矣。「發憤忘食」，此孔子憂道之感也。「樂以忘憂」，則樂亦行乎憂中，非以未得而憂，既得而樂，分二時也。故樂與憂異時者，所感之一事也，而其樂之行乎憂中者，本體之流行也。孔子哭顏淵而至於慟，似過於哀；聞韶而三月不知肉味，似過於樂。然於顏淵所當哀而忘其爲哀，於韶所當樂而忘其爲樂，時當其可，自然而然，「慟」與「肉味」雖不知，亦其所不必察也。如此則亦不失本體之樂矣。

天下之事無難易，難易生於人心之厭與樂耳。心所樂則肯爲，所以易也；心所厭則不肯爲，所以難也。若論本心之正，則樂理而厭欲，故「人之秉彝，好是懿德」者，非樂而易乎？程子所謂「循理則樂」，蓋指此耳。如所欲在物，則於理必厭，而理所當爲之事，皆苦其難而不入矣。孔子

教人先難，其必以理勝欲乎。其事有勢重而難爲者，難在外也，亦必以理間諭人心，則亦無難處矣。而肯以身任難處之事，亦由其心之樂爲也，此「勞來不倦」，聖人所以道久化成也歟。

孟子平日以「不怨天，不尤人」爲學，此樂天知命之常，樂之本體也。至於王者不作，雖有名世之具而不得行，則感於所遇之憂也。而本體固在，有不待遇時然後樂者，故曰「吾何爲不豫哉」。

鬼神

天地之初，名爲混沌。混沌者太極函元、形氣未分之時也。雖未分形氣，而運行之幾未嘗止息。既有運行，即有升降。升則「元亨」之所通也，不必發輕清而顯象。降則「利貞」之所復也，不必假重濁以

歸根。當其時，靈竅未開，陰陽渾合，純然一理而已。無所謂濁，安見其清？及清濁漸分，流形成質，「元亨」之氣凝爲木火，「利貞」之氣凝爲金水，於是清者斂而歸濁，濁復散而爲清，循環無端，往來相禪矣。清者微而入於無，濁者著而呈於有。聚，非外於無也，以其自無至有而謂之「聚」。散，非外於有也，以其自有歸無而謂之「散」。聚散，有無，非二物也，但言乎其來而陰陽相交，則神棲於形，形聽於神，是陽主陰也而爲生。言乎其盡而陰陽相離，則魂升於天，魄降於地，是陰無陽也而爲死。其生也，合天地之氣以成人，自無而有也；其死也，消人之氣以還天地，自有而無也。天地者，陰陽之大分也；人者，陰陽之小分也。其聚散、有無，通一無二者也；其壽夭則存乎稟受之厚薄、保攝之密疏耳。知死生之說，則知鬼神之情狀矣。

聖人於鬼神，常以德言，故曰「鬼神之爲德，其盛天乎」。^①《易》曰「與鬼神合其吉凶」，吉者心之安也，凶者心之不安也。理順則心安，理逆則心不安，此天命之不能自己者，非德而何？以對待言，則曰鬼者陰之靈也，神者陽之靈也；以流行言，則曰至而伸者爲神，反而歸者爲鬼。子產有曰「心之精爽是謂魂魄」，^②魂之言營，是神之伸也；魄之言泊，是鬼之歸也。有所營而不見其營之迹，有所泊而不見其泊之迹，故以爲心之精爽。精爽者即其靈也，靈則視之不見，聽之不聞，形而上之道，此其本體也。及其體物不遺而形於氣質，氣屬於動，神所化之形也；質屬於靜，鬼所化之形也，鬼神於是始有迹矣。程子謂鬼神爲造化之迹，蓋自形而下者言耳。精氣爲物，游魂爲變，往來相禪，變易不窮，其勢然也。大抵陽盛則陰衰，故鬼魅消；陽衰

則陰盛，故邪祟作。當三苗時，妖誕橫興，民神雜擾，舜命重黎絕地天通，而神姦始息，此務民之義，敬鬼神而遠之之道也。務民義則陽道昭明，遠鬼神則陰道退聽，此其迹之得正，皆本其德之能靈也。離德而言鬼神，則鬼神爲妖妄，而人反爲其所弄矣。

天地間有假象，或先物以顯形，或後物以凝質。凡非常理所能通者，皆不可謂其無也。但倏聚忽散，不過幻景而已，非若常理之必然而不可易者，此孔子所以不語怪也。蓋幻景、鬼神之迹，不由乎我者也；常理、鬼神之德，由乎我者也。語迹之不由乎我者，亦徒游心於渺茫耳，何益於

① 「天」，《中庸》作「矣」。

② 「子產有曰心之精爽是謂魂魄」，當本於宋胡瑗《周易口義》：「《左氏》載子產之言曰『云云』。按今本《左傳》所載『精爽是謂魂魄』一語，出於樂祁，而非子產。」

學哉？

鬼神、福善、禍淫乃其常理。善生於謙，淫生於滿，故又謂之「害盈、益謙」，此天心好惡之正也。其在人心，因人之有善而好生焉，因人之有惡而惡生焉。是誰使之然哉？天不能勸善，假人以有賞；天不能罰惡，假人以有刑，故人心之鬼神與天一也。然天亦有自爲刑賞者，善則啓其衷，或默助之；惡則奪其魄，或陰誅之，天亦偶有感焉，人莫知其然也，然皆實理所爲，安可誣哉？夫惟作善然後可以獲福，福非人所能徼也，故孔子告子路問事鬼神，則曰「未能事人，焉能事鬼」；告樊遲問智，則曰「務民之義，敬鬼神而遠之」；若臧文仲諂瀆鬼神而祀爰居，則非所當祭而祭，不得爲智矣。苟爲不善則妖邪之氣得以乘之，而禍祟之加無所不有，然亦妖由人興耳，雖禱祀何益？使其心無歉，能合

神明，則邪不勝正，故孔子曰「丘之禱久矣」。其有禱而能免者，蓋人子欲救其親之迫切至情，而其親猶可以改過遷善，有足憫焉，亦鬼神之所欲赦也。不然而至於積惡不可解，則孔子所謂「獲罪於天，無所禱也」，果何益之有哉？又當邪氣勝時，正氣或不能無晦，如魍魎、罔象、犢羊之類，以精怪迷惑人者不少，譬於否之內陰外陽，小人有剥君子時，而陽亦終無可盡之理。蓋「日中則昃，月盈則蝕」，亦消長盈虛，有隕自天之數，在我者但當勿憂，宜日中而已。如此則「不恤其孚，于食有福」，陰邪自退，鬼亦安能迷哉？蓋能盡人道則人鬼通一無二，故以之依神而神安，以之求神而神應，郊則天神格，廟則人鬼享，禍福之權在我而不在神矣，況妖邪之鬼，又豈得而干哉？劉敞曰：「不知命則必畏死，畏死則必貪生，貪生則必亂于

禮矣。而後有容身苟免之耻，而後有淫祀非望之惑。」然則不務民義而諂瀆鬼神者，其皆不知命之蔽乎。

人道尚明，鬼道尚幽，未能事神，焉能事鬼，^①此可謂知幽明之故矣。

說理會編卷之二終

① 「神」，當爲「人」之誤。《論語·先進》：「未能事人，焉能事鬼。」

說理會編卷之三

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

聖功一

誠神幾

《通書》言「誠」、「神」、「幾」，三者闕一不可。誠即無極之真也，幾即二五之精也，神則幾之自動，不思而得，不勉而中者也。神非幾處有覺則無誠以主之，是爲魂散矣。蓋人心動時最易放失，故爲學之要莫切於幾，此己所獨知之處，最微而幽，神之所以藏也。此處不明則神常妄動，有迹而彰，失其所以爲幽矣。故君子之存誠，

惟於此能自覺而已。自覺則物不能雜，誠精而明，故神存而有觸即發，發即中節，我無預焉。後儒論神多外理而言氣，則全是說鬼道也，徒使人馳心於渺茫耳，何益於學？

性，誠之存也；道，幾之動也。其自然而動者，神之不可知也。「誠」、「神」、「幾」三字離一不得。「誠」，如大澤所滙之水，瑩然涵虛，而流動之勢已具在中，如性中之具仁、義、禮、智也。至其感動而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，只是獨知之處從誠上發端，所謂「幾」也。本出自然，著一毫思慮不得，所謂「神」也。一有感動，其勢遂順，不可得而復遏矣。譬如大澤之水，其決口流出之勢孰能禦之？故用力之處，只有決口可收。決口者即「幾」之初動也。「幾」處一放，則所往無可限矣。故聖賢之學只在謹獨，《易》以「知來」爲占，

亦謂此耳。謹獨則以動歸靜，「幾」與「誠」合一，而「幾」不息，德常明矣。「誠」者，大德也；「幾」者，小德也。大德爲體，小德爲用，此見體用本一源也。由體達用，由用歸體，其動靜之幾，非人所能知者，謂之鬼神之德。伸則爲神，返則爲鬼，皆根於誠。離誠而言鬼神，則游氣紛擾，而馳心千里之外，皆可以爲神矣。此「誠、神、幾」之所以不相離也。

「誠」、「神」、「幾」皆因天命本明之體而異名。誠是明之聚精處，幾是明之不息處，神是明之往來不測處。

《孔叢子》記孔子之言曰「心之精神是謂聖」，楊慈湖深有取於其說。周子嘗言「誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人」，其原蓋出於《易》以天下之「至精」、「至變」、「至神」言聖人之道也。然謂之變則即「幾」也，「幾」則獨知之處，能微

而幽，則已歸於「誠」矣。孟子言「大而化之之謂聖」，由善信之積。善信者，所以立此誠也。善者，仁、義、禮、智之德也，實有此善則誠矣。故周子又曰：「聖，誠而已矣。」但慈湖以精神、思慮言心，而謂百姓日用而不知者爲道，併以子思「率性」之「率」爲「不必言」，則是主乎氣也，就使虛明無體、精神四達亦不過氣之妙用耳，蓋禪家之見如此。老氏之學亦主於「精」、「氣」、「神」，而曰「玄之又玄，衆妙之門」，雖甚玄妙，然豈聖人之所謂「誠」哉？

存主所以藏神也，神藏則誠立，而天下之理自此出矣。譬之與人期約，期約之神藏於中，則至期自赴，不言而喻矣。故己有未孝，於是乎反求其孝，則孝之神藏於中，遇親未有不孝矣。己有未弟，於是乎反求其弟，則弟之神藏於中，遇兄未有不弟矣。己有未忠、未信，於是乎反求其

忠、信，則忠信之神藏於中，遇君、遇友，未有不忠、不信矣。反求其孝、弟、忠、信者，神之藏也，存主之誠在我，非假於外也，乾道也。未有不孝、弟、忠、信者，神之發也，其機出於自然，而非人之所能爲也，坤道也。故不動而敬，不言而信，則無時不存主，而無事不順矣。《易》曰「知以藏往」，反而歸也，神之藏也。「神以知來」，至而伸也，神之發也。神之藏者，非有一物藏於中也。神也者，妙萬物而不測，本無形體者也。百感紛紜，心爲物蔽，則神散而無存主處矣。存主者，去蔽以立心體之誠也，誠則神藏焉，隨感而應矣。離誠而言神，是游氣也，非神也，不靈故也。不靈之神不可以爲知幾。

誠附敬、誠明、思誠

誠之得名本於「成之者性」，故曰「誠者自成也」，成己、成物之義也。欲歸實德，所以成能，非謂「實」爲「誠」也。以「實」字解「誠」，不若用「真」字。蓋誠者明之存也，明之所存便有真切不能自己之意，此虛中之明，所以爲實用也。故以「誠」爲實理所存則可，便以「實」爲「誠」則不可。蓋「實」字只是有物不落空之名，若著一物則明便不照，不可謂誠，故「實」不足以名誠。且謂之「實」，則惡實於中，亦可以言誠乎？朱子以《大學》「誠於中」爲小人惡實於中，正爲不知此耳。

朱子言「誠」分爲二義，有以理之實而言者，則曰在天之實理；有以心之實而言者，則曰在人之實心。今以天道人道之說

推之，則固有天人之異矣。然實理之所會者爲心，則天亦可以言實心；實心之所具者爲理，則人亦可以言實理。人混於天則以天爲總會，天分於人則以人爲支分。人未有離天者也，但以其本體言，則渾然全具，而無所雜，故謂之天；纔落形氣，則人心之危易流於不善，而誠之之功不能不假於人矣，故言人以別於天耳。人之心即天之心也，誠豈可以天人異指哉。

天命「於穆不已」，乾乾不息之誠也。文王純亦不已之誠，亦此乾乾也，乾乾非工夫之自強者乎？先師嘗曰聖人以「生知安行」之資而用「困知勉行」之力，又曰天亦常用工夫，非知乾道安能爲此言乎？故天不用工夫，則必星辰隕墜，氣序乖違；聖人不用工夫，則必人罔念之狂，生不善之禍。然則所謂誠者，當知其爲乾乾耳。

程子以「主一」、「無適」言「敬」。先師謂「好貨則一心在好貨上，好色則一心在好色上，亦得謂主一乎？」如此則「主一」之說未免執着也。夫所謂「一」者何所指耶？自心體言，則純而不雜，乃可謂一心體之「一」，志一也。志者，心之官也，志可以言「一」，以其本虛明也。志主於內而不容有雜，則隨其所感，百體無不順從，是爲志一動氣也。若在氣上，不可以言「一」。氣一亦是有主，蓋心之官着於四體矣，着處便是志爲所動，是氣一之動志也。動氣屬於志，其動爲順，志可以不一乎？動志屬於氣，其動爲妄，氣可以有一乎？知志氣之所以爲「一」，則知心體矣。蓋心體之所謂「一」者，虛明而已，本無所倚，敬又安有執著哉？敬者，警省之意，惟「惺惺」二字最善名狀。言惺惺，則活潑潑地，非槁木死灰之比。敬是求誠工夫，誠之本體亦

是惺惺，故工夫只如本體也。世儒多以「實」訓「誠」，亦有倚着之病。夫仁、義、禮、智合德而爲誠，誠固未嘗不實，但就以「實」爲「誠」則不可。仁、義、禮、智，虛明在中，如穀種之生幾未嘗息，何嘗有所倚着？是德雖實，而不見其有實之迹者也。故言「誠」亦惟「惺惺」字爲切。凡人所爲不善，本體之靈自然能覺，覺而少有容留，便屬自欺。欺則不惺惺矣。故戒慎、恐懼於獨知之地，不使一毫不善雜於其中，即是惺惺而爲敬也。惟敬則「一」，「一」則誠矣。

程子曰：「無妄之謂誠，不欺其次矣。」此即「誠」與「誠之」之別也。自無邪念而言，則曰「無妄」；自實用工夫而言，則曰「不欺」。「不欺」只是獨知處能謹耳。

中主立本，誠也；和本知幾，明也。中立而能和者，誠則明也；由和以立中者，明

則誠也。達道所行在達德，達德所行在「一」，自誠而明者，如是猶《論語》之言「一貫」也。不明乎善不誠乎身，自明而誠者，如是猶《論語》之言「忠恕」也。聖人「自誠而明」與「自明而誠」工夫無二，但有安勉之異耳。純則見其能安，未純則見其有勉，其工夫則「一」而已矣。蓋誠者明之本體，能惕然自覺者也。明則於惕然自覺處而察其未合於誠也。能察者，即其本體也，皆所以立大本也。大本既立，能極其「中」，則不思而得，不勉而「中」矣。「得」與「中」，即「中節」之「節」也，此非本體之乾乾不息者乎？謂乾乾不息非工夫不可也。故誠者之明，顧天命命，亦是照管誠之本體惟恐失之，與自明而誠者一也。誠者曷嘗不用工，而誠之者曷嘗不自覺乎，但誠者渾然合一而由天顯，人不見其工夫之迹，是本於天命也，故曰「天之道也」。

誠之者恐其有間，而以人合天，常察於念慮之微，是因於人心也，故曰「人之道也」。誠之者之工夫，即是誠者之本體，故「忠恕」即「一貫」也，但言「一貫」則恐人遺「下學」，而不若「忠恕」之切實耳。「己所不欲，勿施於人」，恕也；能盡此心，即忠也。未能合一，不免於恕上立忠。先師謂「道問學是尊德性工夫」，正是此意。然《中庸》言「尊德性而道問學」，是「道問學」工夫由「尊德性」出也，自「下學」言，不得不以「問學」為實地耳。如言恕者，雖以恕為實地，然無忠做恕不出，其主意却只在忠，故重在「尊德性」也。聖人言「學」惟曰「忠信」而已，主忠信者，所以立大本也，而學問在忠信中矣。此即《中庸》言「中」之意也。

誠之者與誠者本無二德，誠者心之本體也，誠之者盡其心之本體也。心之本體

自無不明，盡其心之本體，則所明處歸根復命，本體無蔽焉耳。人常失之於動，易蔽之時也，故求誠在於自明，如此者只是心存。

《中庸》以「擇善」、「固執」為誠之之功，蓋「擇善」者知此善也，「固執」者行此善也，皆所謂「明善」也。明善則歸於誠之本體，即所謂「誠身」也。先儒謂「擇善然後可以明善」，「固執然後可以誠身」，則以「明」、「誠」分作兩截矣。殊不知明外無誠，誠外無明，獨知之「知」非即「微」乎？微之顯非即誠之不可掩乎？

誠之工夫只是明此心也，蓋人常於動時為物所蔽，故有不誠耳，此則惟思可以得之。誠之即是思也，故孟子特以「思誠」二字易「誠之」，欲人知所下手也。心之官主於思，思字從心，從凶，心指其存主也，凶指其孔竅之開通也。心能存主而不為

物蔽，則精一不雜而明照了然，即此見其本體之誠，故曰「明則誠矣」，明外別無誠也。至於「不思而得，不勉而中」，則思誠之神自應耳。思對學而言，則學是存主工夫，思是通明工夫。單言思，則學在其中矣；單言學，則思在其中矣。思誠之「思」，合「學」而言者也。

謹 獨

獨知之所知，天命本明之體也。本明之體何所加「慎」於其上哉？其所慎者，懼外誘之爲障蔽也。凡有障蔽皆本體之知不明，失於照管故耳。此知常明，時時照管，則外誘之來烏能障蔽？故慎獨者，照管外誘而已。

「獨」即隱微之地，「謹」則莫見莫顯之能戒慎、恐懼者也。「知」在「謹」中，但獨

處必能知，故遂謂之「獨知」耳。

聖人之道不於「用」上求「自然」，而於體上做工夫，故雖至聖猶孜孜矻矻以自勉，此工夫也。工夫只在戒慎不睹、恐懼不聞上做，不睹、不聞蓋人所不知、最微之處也。微則不爲聞見所牽而反復人身，其人身者，即其本體之知也。故「知」爲「獨知」，獨知處知謹，則天理中存，無有障礙，流行之勢自然沮遏不住。故自然者，道之著於顯處，以「用」言也，然非本於微，則所謂顯者乃在聞見，而物失其則矣，不可以言道。且如發而中節之「和」，怡然理順，是何等自然，非中能立本則亦何以能中節哉？故道者，順則之名也；和者，甘節之名也，知「中」則知「和」，知「和」則知「道」，知「道」則知「自然」矣。凡言道而主於「自然」者，以天道之「不勉而中，不思而得」者觀之，似亦由「中」流出，不假人爲。然謂

之「中」則即是「勉」，謂之「得」則即是「思」，而謹獨工夫在「自然」中，所謂知微之顯者即此是已。故「中」與「得」謂之中道，舍謹獨而言「自然」，則「自然」者氣化也，必有忽於細微而愆於理義之正者，雖所見極其高明，其不入於佛老之宗者幾希。

《定性書》言「內外兩忘」，是謂己性無內外也。其曰「所謂定者，動亦定，靜亦定」，豈以動靜分二時哉？蓋本體常靜，是「靜亦定」也，而靜中常應，則謂之「動亦定」耳。此見明道之學動靜之合一也。朱子於《中庸》「戒慎不睹」、「恐懼不聞」與「謹獨」分爲兩段工夫，故《章句》曰「既常戒懼，而於此尤加謹焉」，是動靜分爲二時矣。然則「喜怒哀樂未發之中」與「發而中節之和」，亦可分爲二時邪？周子曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也。」此可

見「中」、「和」之合一矣。邵康節嘗言：「思慮未起，鬼神未知，不由乎我，更由乎誰？」此於「已發」、「未發」之旨未見其有戾，但其學恐不能於謹獨上求中節耳。《定性書》之說亦不見其有下手處，然「廓然而大公，物來而順應」二語，要義却在「公」字上，蓋「公」字從「八」從「厶」，謂分別己私之纏繞也。「公」非下手之工夫而何？處處皆此公心，無所障蔽，則謂之「廓然大公」耳。其後言「人之情易發而難制者莫如怒」，^①第於怒時遽忘其怒而觀理之是非，^②則於道思過半矣。」此却是聖賢省察實功也，其所異於佛氏者正在於此。《壇經》有言：「不思善，不思惡時，是本來面目。」又云：「不斷思想，菩提自長。」則其所謂「不思」者，非無思也，亦「內外兩忘」

① 「莫如怒」，《定性書》作「惟怒爲甚」。

② 此句下，《定性書》有「亦可見外誘之不足惡」。

而從心所欲耳。惟於理之是非不肯著一「觀」字，纔有所觀便非真性，則「思」非精義之「思」也，此豈所欲不踰矩之學哉？故善學聖人者，不在於內外之兩忘，而在於觀理之是非也。觀理之是非而能內外之兩忘，則謹獨而不著於聲色，斯吾儒之所謂真性歟！「內外兩忘」謂忘其累性者也，若性烏得而忘之？

「操則存」，存其心也。「苟得其養，無物不長」，養其性也。「存」、「養」二字蓋本於此。夫心是仁義植根之處，而性則仁義所以能生之理也。理根於心，心存則性得所養，而生生之機不息，故養性工夫惟在存心。心爲物牽，不能自覺，是不操也，然後謂之不存。自覺則物來能察，一察即是操。操者，提醒此心，即是「慎獨」，豈有所著意操持哉。一操心即存矣，故省察之外無存養，而省察之功即是立大本也。在

《易》之頤以養爲義，其卦震上艮下，動而止也。心動於欲則不止，止則不動於欲，所謂存也，養道盡於此矣。

聖人之所以爲聖，只是肯學。孔子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」凡此等處只是實說自己學問工夫，但須於「學」字上看得分曉耳。後世皆謂聖本生知，自然合道，遂以此等處皆爲聖人謙辭，殊不知所謂道者，只是心之惕然，戒謹、恐懼、好學不厭處。戒謹、恐懼即聖人之學也，出於不睹、不聞，則爲惕然，否則學與聖人異矣。聖人之學豈有異於人哉。

「君子學以爲己」，故常求諸己，求者自反之心也。近世講學太玄，謂心體中着不得「求」字，以天命流行本無不善，心無放失，何待於求也。然聖人之心所以應天下之務，時時感應則時時防其有失。且心是活物，感無常形，倏忽之間或有微過，如

周公、孔子之過亦是一時計料不到處，豈可不常用「反求」工夫？凡言「求」者即是思存，故以「得」言。「求則得之」與「思則得之」，其義一也。思存非由外鑠，蓋心體之貞本自收斂，收斂則自能照管，在聖人則兢兢戒謹於獨知之地，惟恐其或有失耳。如孔子聞政，異人所求，是謂求己之溫良恭儉讓也。聖人之溫良恭儉讓有何所失而曰「求」焉？亦可見心體之本然矣。人以聖人不思而得爲全無所思，則若聖人心體常存，未嘗放失，無所事求者，而不知聖人有聖人之求，賢人有賢人之求，學者有學者之求。聖人之求，顧諟天明，常防其失而自不至有失者也。賢人之求，不待有失，常存戒心，而遇失即能收之者也。學者之求，隨事致察，已失而後知收之者也。及其求而既得，則同一本體矣，而本體之兢兢亦何時而可忽於「求」乎？

告子曰「不得於言，勿求於心」，心可以不求哉？言「不求」者，皆告子之遺見也。聖人之教本爲下學立法，有所「不得」正在於「求」，乃欲澄然無事，不以「求」累其心，其原蓋出於老氏以「虛」爲道之宗，而害吾學術甚矣。孟子之言「求放心」，正爲已放者言也，或者概與聖賢求之於未放之前者同例，則又過矣。然心放而不知求者，失於不求者也。告子則以「不求」爲教，故於學術爲甚害也。凡言存者亦然。「君子存之」，通乎聖賢而言也，聖人「成性存存」亦此「存」耳。

道者天下之達道也，人皆知之。但衆人知此道則以責人，而其學爲自私自利；聖人知此道則以責己，而其學爲成己成物，此聖愚之所以分也。豈愚人性有異哉，止爲自知處蔽於私耳。自知處不蔽於私，乃謹獨也。

學問源頭只在天命之性，盡性之學惟謹獨而已。謹獨是人所不知處用功，所謂

「衣錦尚絅」也。外面無可見聞，何微如之？而獨知之知却甚顯也。顯即所衣之錦，微即所尚之絅也。故曰：「君子之所不可及者，其惟人之所不見乎。」《抑》之詩言「視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆」，其威儀之著何等柔嘉。然此却是可見可聞，可見可聞即涉聲色，雖至於一一中節，猶未免於「德輶如毛」。如文王之明德而不大聲色，其聲色豈不柔嘉，以在於動處說，而非不睹不聞之前也，則真體不在是矣。苟非真體不欺，已是執心爲聞見所引，不可以言道也。必「相在爾室，而不愧屋漏」，乃爲無聲無臭，無聲無臭則得性之真體，所謂「不動而敬，不言而信」也。工夫不已則爲「篤恭」，亦不過「尚絅」而已。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎」，言聞

見處不爲嚴，而獨知之地爲嚴也，故盡性之功莫要於謹獨矣。

聖賢論爲學工夫，只是獨知之地，不著於聲色。不著於聲色則微，微則歸於靜虛之本體。故凡言「工夫」皆靜功也，一動則流行之勢遂不可遏。當其時苟無靜功以主之，則耳目之官不思而蔽於物，未有不著聲色者，雖於此謹之，亦是聲色上著力，烏得謂之微哉！假使聞見歸本於微，而聲色自不大以入於至小，則聲色已動者也，動處不可以言道。何則？既動則真體已非不顯，雖細入秋毫亦是聲色。《中庸》所謂「德輶如毛，毛猶有倫」，正指動處言也。《詩》曰「視爾友君子，輯柔爾顏，不遐有愆」，此非深於明德者不能也，然亦聲色之可見者耳。「用」便近「二」之地，豈可遽以爲真體哉？必「相在邇室，尚不愧於屋漏」乃爲不欺、獨知耳。不欺、獨知則不

在聲色上舉得，所以爲微也。不睹不聞是心中無聲色顯見處，此不可以爲有也，然於此戒慎、恐懼即是聞見之明，惕然不能自己處，則又不可謂之無矣。此明隱於不睹不聞之中，己所獨知，人不得而知也，所以爲微。故周子曰：「動而未形，有無之間者，幾也。」「幾」是獨知之「知」，流行不息處，以其不息故謂之「幾」。「幾」隱於無，故謂之微。微處却是獨知，獨知之惕然知謹，正是至見、至顯、不可掩處。既云見、顯，則明之所照即聲色也。自一心之微徹天地之大，萬事萬物無不統於吾心之知，故曰「察乎天地」。若謂「察」爲氣化流行，上下昭著，則說在物上，不係於吾心之知矣，不知君子率性之道所率者誰之性耶？

昭昭者天之顯也，然言天者必曰「於穆」，「穆」則不顯矣。蓋顯者，明之見於外也。自其藏於內者而言，則謂之「穆」。以

穆言昭，是顯藏於不顯也，在人則爲獨知，故至德亦惟不顯而已，蓋天之本體如此。故萬物形形色色，往來不窮，即是天之應感處，而昭昭之體無所不在，物豈能累其明哉？惟凝結成形而氣滯焉，然後明始蔽耳。觀天則知人矣，故聖人論學以謹獨爲要，正恐明之有蔽也。「心之官則思」，官者，獨知之爲主於內者也。「思」，其明之動也。「思則得之」，謂本心不失，得其本體也。故獨知之地物不能蔽，若耳目之官，豈別有一官哉？蓋心不主於內而着於耳目，遂爲耳目之官，而其明不動，故曰「不思」，「不思」則不能畢照，而爲物所蔽。既蔽則耳目之欲物，物皆能牽引此心矣。官是職之主一處，官主於內則「一」在心，心能妙應而百體從令矣，此志壹之動氣也。官着於物則「一」在物，物不能通而心爲形役矣，此氣壹之動志也。志壹動氣，

如人君篤恭於無爲之地，而百官承職，何嘗有所撓擾哉？氣壹動志，則如人君不自爲主，而反聽命於臣也。人心通蔽之分，只在思不思之間耳。周子曰「思者聖功之本」，此原於謹獨宗旨，可謂知要矣。

聖人之學只是謹獨，獨處人所不見聞，最爲隱微，而已之見顯莫過於此，所謂「潛雖伏矣，亦孔之昭」者也。故「獨」爲「獨知」，蓋我所得於天之明命，我自知之，而非他人所能與者也。「謹」者即此「知」之防外誘也，外誘之來，惕然不安，惟恐失之，譬如太陽一照而魍魎潛消，此「謹獨」之功也，「獨知」之上豈能加一「謹」字哉？若閑思妄想，徇欲任情，此却是外物蔽吾心之明，不知所謹，不可以言見顯矣。少有覺焉而復容留將就，即爲自欺，乃於人所見聞處掩不善而著其善，雖點檢於言行之間一一合度，不遐有愆，亦屬作僞，皆爲

自蔽其知也。故欺人不見之「知」，乃十目所視，十手所指之處也，不可以爲「獨知」。然則「獨知」者，其源頭不雜之「知」乎！源頭不雜之「知」，心之官虛靈而常覺者也。雜則着物，雖知亦倚於一偏，是爲耳目之官不思而蔽於物矣。

不睹不聞即是獨知，非真謂耳無聞，目無見也。蓋自心而言，則常見常顯，以其明存於內，故謂之「獨知」。自物而言，則此「知」不爲物擾，如無所聞見焉，故謂之不睹不聞。「心之官則思」，即「獨知」之謂也。思則耳目之官不蔽於物，此非不睹不聞之謂乎！

凡初學習靜，閉眼則所見在內，在內常遺外，故易昏；開眼則所見在外，在外常遺內，故易散。若能閉而不昏，雖閉可也；開而不放，雖開可也。閉而不昏，故能通乎夜之道而知；開而不放，故能通乎晝

之道而知。蓋心體本合內外，內外所乘之幾只在謹獨之處。故靜功惟在謹獨，謹獨工夫習熟，然後能合一也。

《大學》以「止至善」爲要，《中庸》以「慎獨」爲要。「獨知」之所知，無一毫人偽之雜者，即「至善」也。善具於心，無迹可見，所謂微也。以其人所不見，故爲「獨知」，善形於知，是其顯也，豈在「獨知」之外哉？在《易》，艮之《彖辭》亦發此義：

「艮其背」，止於內也；「不獲其身」，不睹不聞也；「行其庭」，則所知之顯也；「不見其人」，則顯之人於微也。顯者明也，微者誠也，自明而誠者如此，此誠、明之所以爲合一歟。

予嘗載酒從陽明先師遊於鑑湖之濱，時黃石龍亦與焉，因論戒慎不睹、恐懼不聞之義。先師舉手中筯示予曰：「見否？」則對曰：「見。」既而以筯隱之卓下，又問

曰：「見否？」則對曰：「不見。」先師微哂。予私問之石龍，石龍曰：「此謂常睹常聞也。」初亦不解，後思而得之。蓋不睹中有常睹，故能戒慎不睹；不聞中有常聞，故能恐懼不聞。此天命之「於穆不已」也。故當應而應，不因聲色而後起念；不當應而不應，雖遇聲色而能忘情。此心體所以爲得正，而不爲聞見所牽也。石龍名綰，後號久庵。

聞見須論當應與不當應，不當論事之大小。如當應而不應，則謂之心不在焉，視而不見，聽而不聞。若不當應時，則靜聽不聞雷霆之聲，熟視不見太山之形，可也。不當應而應，則是耳目之官不思而蔽於物矣。心不在焉，即是不思而有蔽處，倚於此則遺於彼矣。

說理會編卷之三終

說理會編卷之四

聖功二

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

知行

謹於「獨」知即「致知」也。謹獨之功不已，即「力行」也。故獨知之外無知矣，常知之外無行矣，工夫何等易簡邪。

非思不得，得即是思，以不得時有待於思，而常思常得則不見其有思，故謂之「不思而得」。非勉不中，中即是勉，以不中時有待於勉，而常勉常中則不見其有勉，故謂之「不勉而中」。勉者思之實功，

中者得之定的，以心之所存而言，則曰「得」；以心之所向而言，則曰「中」。其得、其中，異名同道，合一於仁智之德矣。仁智者知行之本體也，知行者思勉之要歸也，思勉者知行之運用也。運用歸於本體，則其惺然明者爲知，藹然出者爲仁，所謂工夫不過體此而已。故惺然明者所以擇善，藹然出者所以固執，但人之稟受、通蔽有淺深，而物之交加、攻守有難易，所恃者知行之運用耳。思勉者所以知之、行之也，故知行即工夫也。聖人本體渾全，工夫無待於費力，故其知爲生，其行爲安。賢人之用力易，則其知爲學，其行爲利。衆人之用力難，則其知爲困，其行爲勉強。人知行者雖有三途，亦皆知行之所運用也。譬之禦寇然，聖人工夫常防而寇不敢犯者也，賢人工夫遇寇而能敵者也，衆人工夫敵寇而求勝者也，至於仁智德一而能

知、能行，終亦用此知之、行之而已。故「擇善」、「固執」自「始學」以至「從心」無以異也。《中庸》以「誠者」、「誠之者」相對，非以聖人與賢人以下分等第也，蓋以聖人與誠合一者，非工夫之所由致耳。曰「誠之」則固所以誠也，戒慎不睹、恐懼不聞，「誠之」之要功，即仁、智之惺然，明而不可掩，藹然出而不可遏者也，天下之人有不可通行者乎！

「不勉而中」猶曰「不慮而能」，謂良能也。「不思而得」猶曰「不學而知」，謂良知也。此二句即是德之本體，而為「從容中道」之聖人也。蓋聖人之於天道亦有不脛合者，惟「從容中道」者乃可以為天道。「從容中道」猶言「動容周旋中禮」也，此即不勉之中、不思之得，乃其實理發見處。本自善也，何待於「勉」，何待於「思」，但善在人身，感於形氣，此則人心之惟危者也。

故聖人之心兢兢戒謹，未嘗敢忽，其所得者，嘗慮其失，故學不厭；其所中者，嘗懼其差，故強不息。既曰「生知」，要見所知者何事，知此善而不雜以私也。既曰「安行」，要見所行者何事，行此善而不失其守也。此即是「擇善」、「固執」，豈可謂聖人真無思、勉哉。蓋知之本體，智也；行之本體，仁也。仁、知之德本自靈明，本自警惕，此天之明命不能自己者。惟其不思而得也，故能好學不倦；惟其不勉而中也，故能力行不息，此即純亦不已而異於他人之有間斷者耳。若謂聖人不以思、勉為學，豈知天命之性者哉？

學者，所以提醒其知也。知則知學，而知不因於學者，謂之「良知」，故曰「不學而知」。慮者，所以研精其能也。能則能慮，而能不因於慮者，謂之「良能」，故曰「不慮而能」。

非學不知，而知不因於學者，謂之「良知」；非慮不能，而能不因於慮者，謂之「良能」，此天命也。然知處即是學，能處即是慮，子夏言「雖曰未學，吾必謂之學矣」，正此意也。凡工夫可勉者，乾道之不息也，無所因而至者，坤道之自然也。

良知、良能本一體也。先師嘗曰「良知是良知，能良知是良能」，此知行合一之本旨也。但自發端而言，則以明覺之幾為主，故曰「知者行之始」。自致極而言，則以流行之勢為主，故曰「行者知之終」。雖若以知行分先後，而知爲行始，行爲知終，則所知者即是行，所行者即是知也。

先師謂「知行不可分爲二者，以仁智德合於一，不相離也。但《書》言「知之非艱，行之惟艱」，則亦可以先後言耳。蓋「知」是「行」之發端處，「行」是「知」之致極處，故《中庸》於「知」則曰「知之」，本其發

端而言也；於「行」則曰「成功」，本其致極而言也。其發端也以「一」而知，及其行之致極亦不過成此「一」而已。而先儒乃謂知行有二事，則不可。

「知」要真知，真知已是誠明合一之意。蓋知而能真，乃根心而生意不可遏，即是行也。此「知」不息而能守，即是「固執」，誠身而行之，所以成功也。故真知之而能擇能守，此成德之知也。但以初學言，則隨事精察而力行之，亦此真知也。「知」外豈別有一「行」哉。

「知」以「行」而造極，故《中庸》以「知」爲「知之」，「行」爲「成功」，然「行」之造極，必於「知」之渾合圓融者見之。故孟子以巧、力喻智、聖，見巧由力進，而聖不足以當「知」也。然聖以小成，則智亦小；聖以大成，則智亦大；亦可見知行之合一矣。

忠 恕

「忠恕」、「一貫」本無二學然，孔子曰「吾道一以貫之」，曾子曰「夫子之道忠恕而已矣」，是「忠恕」即「一貫」也。《中庸》曰「忠恕違道不遠」，謂之「遠」則與道爲二，何哉？夫孔門之教，惟有「忠恕」。由忠以達恕，非即「一貫」乎？「一貫」者，堯舜以來「精一」之傳，而《中庸》以「達德」之「一」行「達道」，即此義也。但學者之爲忠恕，恒隨事以求一德，稍有間斷則不能與道合一，故見其有違耳。然能忠恕則其幾早覺，而「不遠之復」在心矣，所謂「違道不遠」也。及其合一，則「忠恕」即道，而何必外此以求「一貫」哉？聖人亦非不欲皆使人知「一貫」也，蓋性情之德只是中和，中者性之主於一者也，和者一之貫乎情者

也，中、和合德則爲「一貫」。此徹上徹下之道，佛家所謂只有一乘，別無餘乘，蓋「一貫」之外無餘學矣。然合一之德惟上達者能知之，聖人恐其直截簡易，下學者將有畧於「先」、「難」之病，故以「忠恕」發「一貫」之學，欲人求於本心之真切處也。古註謂「中心爲忠，如心爲恕」，此說得之。蓋「中心」之「中」即「一」之主於「中」者也，以「中」存心，則「一」矣。「如心」之「恕」，如其中心而已，如其中心而行，則「一」之所貫也。「忠恕」雖本「一貫」，而不能皆「一」也，惟其求之於心，則下手之地較實，爲下學言，不得不以「忠恕」耳。不然則曾子先嘗領「忠恕」之教者，何以至其真積力久而始得聞「一貫」耶？

求忠即是求中，求中者非可着意推求也。凡幾上有倚着處即是不和，覺則化去。譬如太陽一照而魍魎潛消，不待安

排、勉強然後爲和，恕亦如此。「覺」即是「中」爲主處，故致和即所以致中也。但工夫未能合一，則止是一事之中耳。此學「忠恕」者所以未能盡「一貫」也。

聖人「忠恕」與學者「忠恕」只一般。聖人之「一」至誠無息，亦是盡己，非不待盡也。通天下之志，類萬物之情，而處之各得其所，亦是推己，非不待推也，但有純、雜之分耳。自純者言之，則純是天動，無一毫人欲之雜，故曰「動以天」耳，殊不知所謂天者，「一」之自强不息者也，即此便是「工夫」。自雜者言之，少有人欲間斷，便是違道，不得純乎天理，故與「動以天」者有異耳，非「忠恕」、「工夫」有二樣也。

忠者能恕之誠心也，恕則如其誠心而已，故忠、恕二字欲離一箇離不得，此體用合一之道也。「己所不欲，勿施於人」，真

能「勿施」之心是忠，以此心去「勿施」是恕。「己所不欲」止是愛己之心，此衆人同欲之情耳。苟非「勿施於人」則屬私心，不可以愛己之心爲忠，而如之乃爲恕也。故「忠」、「恕」只在「勿施」上見。所惡勿施，便能所欲與聚，此是愛人之實德，只此便是爲仁。

博文約禮

「君子博學於文」，亦學文也；「約之以禮」，則所主乎文之理也。應酬不失其序謂之文，吾心天理之節謂之禮，工夫密而不疏謂之博，主宰要而不雜謂之約。博文者日可見之事，而博文要處只在吾心之禮耳。如此則文由禮主，不逐於末，逐末則畔道矣。「博文」、「約禮」工夫，自未能與道爲一者言，則但云「亦可弗畔」而已。若

與道爲一，則以誠行達德，達德行達道，而所不踰之矩，亦即智、仁、勇之工夫也。

聖人言學，止是博文、約禮，文與禮已盡道之體用矣。蓋道之顯者謂之文，條理分明，脈絡通貫，無過不及之美名也。禮即天理之節，而文之所從出也，苟非嘉會合禮，則妄行無序，烏得爲文？文行於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之間，而一一中節者，非達道乎？禮則知、仁之所貫通，而達道所由以中節也，非即達德乎？約歸大本，惟一無二，非即誠乎？故自「本體」而言，則以「誠」行達德，達德行達道，誠而明也。自「工夫」而言，則曰博學於文，約之以禮，明而誠也。「本體」、「工夫」初無二事，蓋道之所顯者用也，而「工夫」則歸於「本體」，故凡言「用」者皆屬動，言「工夫」者皆屬靜。既曰「文」則顯於用，而可見可聞者也；曰「學」則歸於靜，而戒慎

不睹、恐懼不聞，不爲見聞所動者也，爲見聞所動則紛亂而不得爲文矣。學之外無復有所謂約禮，而禮之約處即是達德之「二」。學本靜功、道之本體，如是故「工夫」即「本體」也。

《易》曰「嘉會足以合禮」，即博文、約禮之意。「嘉」是「文」之美處，「嘉」之所會，會於心也；「禮」者心之節文，故曰「合禮」。

聖賢之學，只是博文而約之以禮。禮者，天理。約之以禮，所謂「擇善」也，其工夫不已則「固執」也。孔子十五志學，亦學此文而約於禮耳。學而立、而不惑，以至於固執終身，何嘗外此禮哉，故「七十而從心所欲，不踰矩」。「矩」，即禮也，苟無此「矩」，則所從於心者「欲」耳，故聖人自始至終未嘗廢學也。及顏淵問仁，而告之「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿

動」，視、聽、言、動，文之所由顯也，而禮則其所約也。故其自述夫子之善誘，惟曰「博我以文，約我以禮」，雖至「所立卓爾」，而猶不能舍禮以從心。仁不能無，違於三月之後則有時而踰矩矣，故曰「雖欲從之，末由也已」。使其有矩不踰，則所從有由矣，此約禮之功所以無時可忽也，知此則知聖賢之學矣。

孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」凡言學皆曰「學問」，蓋本於《易》「學以聚之，問以辨之」。學而曰「聚」，則博學也；問而曰「辨」，則審問也。審問即「詳說」之義，「反而說約」即慎思於心而明辨其理也。方其博學，學之於文也。學文已是立大本事，則所約者在禮矣，奚必詳說而後反至於約哉？蓋學之所以有問也，爲其理之有不合一也；反而歸約，即其所約之禮不過逢其原耳，豈於事事物物上求

禮，以蹈「義襲」之失哉？

教法

大學者，以天地萬物爲一體之學也，與小學同善而異成。古之人方其八歲則入庠序以明人倫，量其日用之常以孝弟爲切，故所申者惟孝弟之義，其職主於事人，而不責其治人者也，苟成一節之能，亦足以善其身矣，是爲小學，古司徒所教是也。及其十有五年，德性漸定，聰明漸開，其賢愚大畧可見矣，則以其凡民使之歸農，而擇其人之俊秀者，與夫天子諸侯之元子、衆子，以至公卿、大夫、元士之適子，皆將有天下國家脩己治人之責者，則升於國學，教之成材，充其孝弟之量以養其中和之德，《周禮·大司徒》所謂「以鄉三物、

糾萬民而賓興之」者，^①正謂此也。「三物」非幼學所能成，盡成之於國學耳。以六德而融六行，以六行而精六藝，由是才全德備，而化民成俗之基立焉，是爲大學。以其首出凡民之上，謂之冑子，古典學之官所教是也。雖在凡民之中，不預於國學之教，然能誦詩讀書，隱居求志，以精脩身之學，備大人之事者，則亦大學也。云「大學」則不但小善其身而已，故小學之教民德也，大學之教君德也，此其成所以有不同歟。

學本盡其性之善，不在乎言語文字之間。性苟能盡，則「體」即道，而「用」即義，萬變皆從此出，奚必以讀書爲學哉？「臯、夔、稷、契，何書可讀？」正謂能盡性耳。然人不皆臯、夔、稷、契也，亦必稽諸古訓而後能感發於心以明善。孟子謂誦詩讀書以尚友，古人正此意也。蓋小善其身者，所學者小，知識不充可也。若在大

學，則有治人之責，不從聞見上充其知識，何以盡天下之變哉？然「多識前言往行以畜其德」，則固所以培養中和也，其要歸於無失性情之正而已。

《易》小畜，小學之事也；大畜，大學之事也。小畜之《象傳》曰「君子以懿文德」，文德者道之顯於文者也，脩德之文以求懿美，惟以小善其身而已。大畜之《象傳》曰「君子多識前言往行以畜其德」，則頌詩讀書，尚論古人，將以通天下之志也。學以爲己，惡文之著，故皆謂之「畜德」。此可見小學、大學之教矣。

聖人教有上下，中人在上下之間。中人之將有得者，謂之「中人以上」。曰「以上」，則通乎大賢而言矣。中人之未有得者，謂之「中人以下」。曰「以下」，則通乎

①「糾」，通行本《周禮·大司徒》作「教」。

初學而言矣。語「上」，如告曾子、子貢以「一貫」是也，其餘門人則使之隨事以求「忠恕」而已。以「忠恕」爲學，則有所持循，而不至於妄意躐等耳。^①

「一貫」，誠立而明通之義也，孔子於曾子、子貢皆以此告之。先儒於曾子則曰「以行言」，於子貢則曰「以知言」，若謂曾子「行」上有所得，子貢「知」上有所得，則可；若謂「一貫」有「知」、「行」之分，則不可。蓋堯舜「精一」之傳，惟此而已。故自本體言「一」而「精」者，誠則明也；以功夫言「精」而「一」者，明則誠也。至誠無息，有息則便不「精」，不可以爲「一」耳。曾子力行功至，其於「一貫」蓋庶幾焉；而子貢之知尚與行未合一，雖聞「一貫」，卒亦未見其成德也。

「子以四教：文、行、忠、信。」文章外見之謂文，躬行實踐之謂行，盡其本心之謂

忠，不違物理之謂信，四者只是一時事而異其名耳。然以「文」爲先者，謂日可見者在威儀、言辭，而學者當必謹其節文。又恐人致飾於外，故推本於身而曰行，又推本於心而曰忠，又推本於自然之實理而曰信。由此觀之，其實以「忠信」爲本也。至曰「行有餘力則以學文」，正見以「實行」爲本矣。學文者求節文之精密也，蓋人之威儀、言辭，其節文不易曲盡，若於此先求精密，則用心於外，其不至於遺本者幾希，故示人先脩「實行」，而以其餘力學文，此聖人重本之意也。以爲節文或有未周，不害其爲務本耳，豈謂學文必俟行充而後可及哉？此與「文、行、忠、信」之教蓋互相發，^②非以本末分兩段事也。

「志道」、「據德」、「依仁」、「游藝」，一

① 「躐」，原誤作「獵」，據文義改。

② 「發」下疑奪「明」字。

節深於一節，與「志學」以至「從心」相似，謂學之初當先「志道」；道得於心則爲德，然後可以言「據德」；德熟於心則爲仁，然後可以言「依仁」；仁運於心則爲藝，然後可以言「游藝」。藝者心之巧思，游者過而不有、涉而不存之意。不待勉強而隨事觸機、泛應曲當，即所謂「從心所欲不踰矩」也。朱子以此章分本末之序，而以「游藝」爲「小物不遺」，則分本末爲兩段事矣。

子夏以「灑掃」、「應對」、「進退」教人，非離「本」也。只在事上立誠，未見其「本」之能爲主也，尚覺所務在「末」，故子游譏之曰「子夏之門人小子，灑掃、應對、進退則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之，遂發其意，以爲我不以「末」爲先而傳之，不以「本」爲後而倦教，特以其時門人小子未可以語上耳，故曰「譬諸草木，區以別矣，君子之道焉可誣也」。孔門學

者於「恕」上求「忠」，即是此意。若聖人則全體渾然，一有感觸無所不通，如舜聞一善言、見一善行，若決江河沛然莫之能禦也。感觸者，機之始發，即「末」而言也；無所不通者，是全體畢見，即「本」而言也。此「一以貫之」之道，故曰「有始有卒者，其惟聖人乎」！觀子夏之言，似以「末」爲小者、近者，「本」爲天者、遠者，若有先後然，然亦據其所見之小大者而言耳。其實，當論「末」時，即有「末」中之「本」，當論「本」時，即有「本」中之「末」，「本」、「末」非兩段事也。程子曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。」蓋精誠所聚者爲「本」，萌芽所達者爲「末」，譬之木焉，自根而幹而枝而葉而萌芽之透徹未有停機。其萌芽之所達，即其精誠之所聚也。故即「本」而言，「末」在「本」；即「末」而言，「本」在「末」，實體用之不相離者也，但小、大分殊，其進有

漸，則學者有不能躡等焉。先傳以小者、近者，即「末」以求「本」，萬殊之所以一本也；後教以大者、遠者，即「本」以會「末」，一本之所以萬殊也。知此則「忠恕」、「一貫」之旨可以無疑矣。

聖人之教惟欲使人立大本而已。「博學於文，約之以禮」，禮者大本之所在。「禮儀三百、威儀三千」，皆文之中節者也，所以爲之節者，大本也，故曰「優優大哉」。「君子引而不發，躍如也」，引者，「中」之立也。當喜、怒、哀、樂未發而中，「中」已具。欲發之機，所謂「躍如」，此是形容立大本氣象，非謂授以學之方，而不教以得之之妙也。如此則所立者，道之「中」，故曰「中道而立」。聖人之教亦只如此。「道不遠人」，民之所以鮮能者，惟不能戒慎不睹、恐懼不聞耳，豈中庸之真不可能哉？若不於不睹、不聞之地用戒慎、恐懼之功，

而以道爲高妙不可幾及，欲貶以從人，則將隨所見聞求之，事爲之著，是「義襲」矣，豈立本之學耶？大本在我而不能立，學之拙者也。「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其穀率」，言教必有成法也。孔子所不踰之矩，非成法乎？「矩」者，禮而已矣，故禮之外無大本，而立大本之外無他教矣。

公孫丑言「道則高矣、美矣，不可幾及」，而欲求可以幾及者，乃「中人以下，不可以語上」之事也。即其所見，止是小學之教，若執此終身，不過成就一「義襲」而已。孟子才高，有必爲聖人之志，故常道性善而必稱堯舜，此欲使人從謹獨上用功，以立大本也。不如是則廢繩墨、變穀率矣，何以入聖哉？然初學亦須自可以幾及者始，方有實地。

禪家學佛之初，把捉此心不定，必有

話頭以爲公案，如「庭前栢樹子」是已。「瀉山水牯牛」，亦是以看牛爲公案也。及至言下見意，一時悟通，謂之「頓悟」。學仙者或守泥丸，或守絳宮，或守丹田，而丹田爲胎息之根，所守尤要，亦是守一處爲公案。至於千週彬彬，魂靈忽悟，則亦頓悟矣。吾儒之學亦有然者。司馬公嘗念「中」字，是以「中」爲公案也。張橫渠謂讀書「維持此心」，是以「書」爲公案也。程朱論格物，只於文義事爲上，思索講求，是以「文義事爲」爲公案也。至於「一旦豁然貫通」，是亦頓悟而已。凡着公案，皆是心有所係，「執柯伐柯」，外心而求道者也。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，無不可通，所以能有悟耳。然其悟也，雖云靈覺之開明，豈足以言實得哉？若聖賢宗旨，却在「謹獨」。「獨知」者，即靈覺之本體也。本體之明，時常發露，因其本

體而擴充之，精察力行，循序漸進，至於真積力久，學將有得，則時雨之化可以及之，此曾子所以聞「一貫」而「唯」也歟。由是日新不已，以極高明，行遠自邇，登高自卑，亦皆積漸所致，而豈有頓悟直超之術哉？聖人無二教也，如孔門諸賢之問仁，於顏淵則告之以「克己復禮」，仲弓則告之以主敬、行恕，司馬牛則告之以「其言也訥」，樊遲則告之以「先難後獲」及「居處」、「執事」、「與人」之道，子貢則告之以尊賢、取友，子張則告之以「恭、寬、信、敏、惠」。如此類者，不一而足，雖各就其質而成之，各因其病而藥之，亦同歸於「謹獨」而已。但聞言者或偏狹固滯，愚不能明，則以聖人之教落於公案者有矣，安得謂道可以心外求耶？若小學之教，誦詩、讀書、習禮、學樂不離乎公案，則以其時心體尚未開明，不能求童蒙以瀆教，則姑假轍迹以收

放心，此亦不得已，因時之亨行也。《論語》言「民可使由之，不可使知之」，蓋謂此耳。聖人豈不使民知者哉？

神仙家言：秘術傳與非人，九族遭殃。聖學宜亦如之。君子得之盡性，小人得之濟奸，故孔子曰：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。」蓋甚慎也。然聖人慎於「語上」，非爲避陰誅也，所以畏天命也，苟以學術殺天下後世，亦天命之所當畏耳。

說理會編卷之四終

說理會編卷之五

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

實踐 一

言 行

孔門之教惟在「求仁」，堯舜以來相傳之心法，《虞書》所謂「道心惟微」，正指此仁耳。故孟子曰「仁，人心也」，心一失則仁亡，氣已不貫，此與死何異？豈不哀哉。「仁」是心之生理，自然遏不得。處其所發，惟愛親、敬長之心最爲真切，故學以孝弟爲先，始於家邦，終於四海，亦惟充此孝弟而已。孝弟是心之實理，實理盡之於

心則爲忠信，云忠信則孝弟非僞爲矣。以此爲心學，則心非止於虛而已。純乎孝弟，無一毫之雜，而全其空洞昭明之體，乃可以「虛」言耳。然則所謂「虛」者，獨知之地，「明」與「誠」合，不落於形聲之著，此正道心之微耳，非淪於無者也。然應接處却離言行不得，言行者耳目接於聲色，易爲聞見所牽引之時，故聖人欲盡子臣、弟友之道而必曰「庸德之行，庸言之謹」，正以「行」易不足，則不敢不勉；「言」易有餘，則不敢盡。云「不敢」者，戒慎、恐懼之謂也。戒慎、恐懼只在獨知上警覺，心體虛則能應，故聰無不聞，明無不見，苟著於聞見則遂爲物障，雖恐懼亦落有所，而顯明體晦不可以爲微矣。故戒慎、恐懼所以防言行之失，而不在言行上着力也。於言行上著力便是有事而正，忽於先幾者多矣。惟心體常覺，不動而敬，不言而信，是功加於所

不見聞之處。故曰「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，是爲立大本也。大本者，天命之不能自己處。雖不因言行而謹，而言行之至固已惕然常防其有失矣，此兢兢業業惟恐失之之心也。睹者，色也；聞者，聲也，言行亦聲色之類也。聖賢論學，無外於言行者，如孔子告顏淵以視、聽、言、動。自內出而言，則言、動固言行也；自外至而言，則所聞、所見亦言行也。《中庸》自不睹、不聞以至終篇，只說得「言行」，然則修己者其可忽言行乎？惟於言行無有失道，然後謂之實學，而謹獨之外亦別無謹言之功矣。

治己之要只在言行。言忠信，行篤敬，誠而已矣。故聖門專以言行爲教，此學者實用功處也。行不逮言，天下通病，故雖聖人亦自以君子之道爲未能，但庸德之行、庸言之謹有所不足，不敢不勉，有餘

不敢盡，必使言行相顧而慥慥篤實，則聖人所以爲盡性耳。至曰「予欲無言」，則見性之顯著，真不在言語間矣，然則學者安可不務實行哉？

言行本相因。人之務實行者，有所不足必有羞惡之心。無其行而先言之，則爲「言之不忤」，此君子所以耻其言也。夫人與物接，其情因言以宣，言苟無實，何以立其誠哉？蓋言者情之感於氣者也，行者事之主於心者也，情順則流，心存則反，言易行難，此其由矣。故凡聰明所及，思慮所加，懸想億度可以知者，皆是聞見之知。其理雖甚精微，言之皆能曲盡，不必其有德也。惟有德者之言則從德上發根，心氣和平，從容不迫，而常顧其所行，但非此無以顯意，不得已而有言耳。然所以感動人者，在德而不在言也。孔子曰「天何言哉」，言果足尚耶？

「默而識之」，「識」字訓「記」。「記」只是「不忘」之意，非有一物記於其心也。「默」即不睹、不聞。不睹、不聞之中而此心常存，是「不顯之德」也，故曰「默識」。此與「多學而識」之「識」同，但言「多學」皆在事上積累。「事」則聲色之可睹、可聞者，非「不顯」也。積累多，後有得於心，是爲「多學而識」。「識」未至於「不顯」，則未離聲色工夫，不免有間斷時，不可以爲「二」也。「默識」則「一貫」矣。「多聞，擇其善者而從之；多見而識之」，此與「多學而識」又畧有異。蓋「多學」是自身可聞、可見處學，此學不止言「知」已，謂身體力行矣。「多聞」、「多見」則是別人言語行迹上求「知」，所聞、所見不但親見今人之言行，凡讀古人之書而求前言，皆謂之「聞」，考古人之迹而檢往行皆謂之「見」。從之者尊其所言也，識之者記其所行也，雖皆

擇善，然善取於人，非其己有，與《易》「多識前言往行以畜其德」者又自不同。蓋大畜之時，資於多識，開廣聰明，所畜者德，何嘗倚聞見以爲知哉？若博聞強記，則於「知」猶有未得，但可爲中人以下開入道之徑竇耳，此聖人不得已之權教也。世之學者率於聞見上求「知」，反謂不講古今事變爲「不能知」，而譏其必將妄作，則不知良知之本體有不從外得者矣。故孔子特明己非無知妄作者，而謂聞見之知爲「知之次」，以見「獨知」於不睹、不聞者乃爲「知之上」也。然則孔子之「知」，其得良知之本體者乎。

格 物

《大學》論「明明德」，功夫要於格物，此是實踐處。蓋外物而言德，則德人於虛

矣。第其所謂「物」者，與孟子「萬物皆備於我」之「物」同，蓋吾心所見之實理也。先師謂「心之感應謂之物」是也。^①心未感時，物皆已往；一有感焉，則物在我矣。物之初感，但見其象，往過來續，不滯於心，則物謂之理；滯而成形，則爲一物，不可以理名矣。《易》曰：「見乃謂之象，形乃謂之器。」器則形而下之名也，故物與理之分只在形而上、下之間耳。成形之後即爲外物，而吾心之所感者，亦不過順應乎此而已，正不當爲其所滯也。知此，則物不違則，而謂之格矣。

程叔子論格物曰：「或讀書講明義理，或論古今人物而辯其得失，^②或應事接物而處其當否。」此三言者，皆接物之事也，但未及未接物時耳。觀其以未出門使民之時爲「儼若思」，而鷄鳴而起；未接物之時以主敬爲善，則未接物別是一時矣，但

不知「思」與「敬」是何事邪？孔子告樊遲問仁以「居處恭，執事敬，與人忠」爲三事，然後爲盡。只「執事敬」之一言已該程子之三言矣，而「與人之忠」則「應事接物」中之所具也，惟「居處恭」則爲未接物時事。而所謂「恭」者，謹禮於「獨知」而已。凡正其衣冠、尊其瞻視而念慮之，差毫釐必察，皆是也。程子所謂「思」與「敬」者蓋指此耳。然則「居處」對「接物」而言，雖若無事，而「恭」即是必有事焉，其心未嘗不與物接也。故格物工夫無間於動息、思爲，而「恭、敬、忠」三道豈在「獨知」之外哉？

① 「心之感應謂之物」，《王文成公全書》卷二《答羅整庵少宰書》作「以其明覺之感應而言，則謂之物」。

② 「辯其得失」，《二程遺書》卷十八作「別其是非」。

脩業

學以忠信爲德。忠信者誠也，然必有業，其德乃成。《易》曰：「忠信所以進德也，脩辭立其誠所以居業也。」德以誠進，業以誠居，見忠信之爲本也。然居業而曰脩辭，非謂脩飾言辭使足聽聞也。蓋學以業爲實行，行有不逮則謹於言而不敢放云耳。天下無無業之學，無業之學空談也，下此則爲無所用心矣。故居上以教養爲業，大學以詩、書、禮、樂爲業，小學以灑掃、應對爲業，農以治田爲業，商以通貨爲業，工以制器爲業，女以紡織爲業，其人雖有貴賤之殊，其事雖有小大之異，其爲脩德一也，則皆謂之德業。但以此謀食，欲人見知，則謂之舉業耳。德業，脩天爵者也；舉業，脩人爵者也。脩人爵以棄天爵，

而舉業遂別爲一業。子張之學干祿，以「多聞」、「多見」爲學者也。周衰，列國以「多聞」、「多見」取人，則「多聞」、「多見」舉業之所有事也。業不足以致舉，乃以聞見爲未足，而日求多焉，則似聞見之外別無工夫矣。然大學之中亦未嘗廢「多聞」、「多見」之教，但爲畜德而學，不爲干祿也，故《易》曰「多識前言往行以畜其德」。畜德雖不能不假於聞見之多，而曷嘗倚多於聞見哉？如筌蹄以求魚兔，多聞多見者筌蹄也，德者魚兔也，魚兔得則筌蹄可棄矣，故以所聞者慎之於言，而不求言於聞；以所見者慎之於行，而不求行於見，「闕疑」、「闕殆」，何在於多？「君子多乎哉，不多也」，正欲慎言、慎行，求約於心，歸於忠信而已，忠信豈容居干祿之業哉？但脩天爵則人爵從之，故曰「學也，祿在其中矣」。自外來者，非人可必，故又曰「耕也，餒在

其中矣」。由此觀之，計利之心不可有，立誠之業不可無。無業則天地間一棄人而已矣，亡國敗家之本不在茲歟？

學，只是日用工夫，無事可忽。學而不講，則德不明，必須讀書取友。讀書即所謂考諸古訓也，取友即所謂質諸先覺也，此皆日用中事，心誠求之亦不過盡此心耳。然心體不明終是倚靠言語文字，故惟善者感發人之善心，惡者懲創人之逸志，則讀書始有開明。「見賢思齊，見不賢而內自省」，「擇其善者而從之，其不善者而改之」，則取友始有警發。是非之分明，而心中有真好真惡，此方是切己之學，豈可但於文義上講求、口語上聽受哉？

學，須是事上精察，非能離事而斷絕思慮也。若只於心體上求清虛，而不從事上經歷，則終身不可以當事。如《易》所謂「艮其限，列其夤，厲，熏心」，正此意也。

「限」，腰胯，以限上下者。「夤」，脅也。「限」主胯下，言內體也；「夤」主胯上，言外體也。外體是任事之地，故以取象於「夤」，謂有膂力能勝重也。若止於「限」內自安，而以事分列於外，則他日臨事之時，其危必熏心矣。此言人當於事上求止，不可厭事而但止於心也。夫心本無無事之時，如未出門使民之時，是「居處恭」也。惟「恭」則主人翁惺惺戒謹以閑外邪，便是有事。凡言「工夫」，非能於心體上加得毫末，俱只是閑外邪而已。慎獨者，獨之防此者也；脩身者，身之治此者也。閑邪之外，於本體何所用力邪？

先師曰：「日間工夫，覺懶看書則且看書。」此勝怠之善功也，不如是則惰不警。又曰：「無事時將好貨、好色、好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起。」此檢身之密功也，不如是則慝不脩。又

曰：「君子之學，無時無處而不以立志爲事，正目而視之無他見也，傾耳而聽之無他聞也，如猫捕鼠，如鷄覆卵，精神心思凝聚融結，而不復知有其他。」此顧諟之專功也，不如是則志不篤。以此教人最爲喫緊，但要認得主腦，則「工夫」自然不差。今人習於慈湖「不起念」之學，反疑「喫緊工夫」近於執着，是欲澄然無事也。夫聖人無意、必、固、我者，謂無私心耳，豈真無一事哉？而況初學，安可遽與語此？故學必先於擇善，擇善者去私心也。擇善貴於力行，「行」謂之「力」，安得不勤？既欲去私，宜容退步，必如大師之克敵可也。《易》曰「大師克相遇」，正謂此爾。聖人之心如敵退而能自防，不假大師者也。有敵在前而無大師，彼豈肯自退哉？此掃除廓清之功所以必不可無也。大抵慈湖之說本宗「自然」，學者喜於易簡，勇受樂從，而不知「工夫」不實，其

不流於空寂者幾希矣。

斷欲根

耳目之好無甚於聲色，聲色之欲最能牽引人心。故《論語》「克己復禮」惟以「非禮勿視，非禮勿聽」爲先，《書》所謂「不邇聲色」，《禮》所記「淫聲美色不留聰明」，^①聖賢所以制心之學惟此而已，否則耳目之官不思而蔽於物，何學之可言哉？然聲色亦是人所當有而不能無者，苟非聖人之無欲、安於不邇不留，而抑遏太甚，則即司馬公所謂「扞禦外物」也。「扞禦」本非真性，一有感觸寧保其不發狂疾耶？故必於其間而爲之節，以天理爲主焉，則聲音所以養其耳，美色所以養其目，而聰明不

① 「淫聲美色」，《禮記·樂記》作「姦聲亂色」。

爲所蔽也，其有至於沉溺者鮮矣。謂之養者，亦惟於耳目所聞見中操存此心而已，養豈將就之謂哉？然此亦非於聞見上着養也，提省此心有警覺處，即是「操存」，如此則知其非禮，自能勿視、聽矣。此是爲學最切要處，宜深察焉。

耳、目、口、鼻，欲之根也，其初亦本於天命。命流於氣則隨其所偏而好形焉，故謂之欲。好生者欲享此也，好貨者欲遂此也，命根所生亦不易解，惟仁、義、禮、知之性則其主在心，而耳、目、口、鼻之欲不得偏勝，故制命莫如性。欲根一斷，則死生、貧富皆不能爲性累矣。至於心思爲善而畏人譏議者，亦是捨不得此欲也。

衣食者，死生所係。衣食不足，救死不贍，安能治禮、義哉？此先王爲治所以教必先養也，然此亦爲凡民言耳，若在學者，則當憂道而不憂貧。食無求飽，居無

察安，而一於好學，所謂「無恒產而有恒心」也。聖賢論學惓惓，使人安於貧賤，故士志於道而耻惡衣、惡食，則不足與議。蓋於此斷根，始能「守死、善道」，朝聞道可以夕死，而死生不足以爲心累矣。死生不足以累其心，而又何憂於貧乎？自憂貧之念未斷，便忘義、利之分，故辨志是學者第一義。許衡欲使學者治生，則於所謂「餒在其中」者不能忘情，中間生出許多經理，而爲學之心不篤，何以能至死不變乎？

去勝 心附詩格、文體、書法

人有勝心爲害最大。有勝心則自私自利，遂有忌心。有忌心則不能有容，不能有容則德孤而寡與，安得有和平之福哉？勝心者，欲上人之心，孔子所謂「驕

且吝」也。其根起於不仁，仁則能與萬物同體。人有一長，若己有之；主善爲師，必能樂取，不肯自謂已足也，如此者便是辭讓之心。辭讓之心，仁之曲盡而能自卑處也，故學以求仁爲本。然人於下己者則能容之，而上己者則每忌之，是人常好人之下人，不欲人之上人也。「滿招損，謙受益」，凡上人者可以戒矣。

人於辭翰上巧求奇古，欲以絕技專盛名，亦是勝心，此由不知詩文、字書之所以爲用也。今推原其本意，庶知所就實焉。

詩之爲教，所以感發人心，故爲之音韻以詠歌之，使其可聽。又作者之志公正無私，其辭清而不雜，則其人人尤易也。後世論詩，但拘格律，以古詩言，則謂唐人不如六朝，六朝不如漢魏；以律詩言，則謂晚唐不如中唐，中唐不如盛唐；以其辭之巧拙異也。今以三百篇觀之，文武開基，

與宣王中興，以至幽厲生亂，時皆有詩，體各不同。當盛世則人心渾厚，其辭常拙；衰世則人心發揚，其辭常巧，固有因時而異格者矣。然性情得正，無所偏私，其巧其拙一出自然，苟益於教皆錄爲經，豈可於格律中求詩邪？若學詩於格律，則雖欲免於巧，而意實雕鏤；欲歸於拙，而辭終模擬。口語之間豈無相似，然而邪正不辯，好惡不公，其於世教何所補邪？況有言不必有德，亦無以感發人心矣。

聖人德性中和，義理精貫，故其言平正通達，人人易知。孔子曰「辭達而已矣」，所尚體要耳。文莫古於二《典》、三《謨》、《湯誥》、《伊訓》，何嘗有一險語哉？其後，學求隱僻，辭尚彫鏤，而其文始有佶屈聲牙如《盤庚》者。①沿于《周誥》，習俗

①「聲」，原誤作「聲」，據文義改。

已成，雖周公亦未易變也。中間雖如《說命》、《洪範》、《旅獒》、《無逸》、《周官》諸篇，語猶平易，亦不多見焉。然則文仍衰世之習，豈聖人之所得已哉？觀孔、曾、思、孟之言，理明辭順，取於易知，絕不襲《殷盤》、《周誥》之體，知此則知聖門追古之學矣。而世之君子不究本原，專論格局，而尤加意於險怪之文，何哉？

上古無事，治以結繩。伏羲時始造書契，然事亦甚簡，字多象形。其後會意、諧假漸增，虞、夏、商、周之世皆用科斗文字，人猶暇於模寫也。至周宣王時，史籀變科斗以爲大篆，秦李斯省籀文以爲小篆，程邈變小篆以爲隸字。蓋秦時奏事繁多，篆字難成，故令隸人佐書，名曰隸書也。蔡伯喈又變篆隸爲八分，亦隸之不失篆意者也。既又爲飛白，則所尚益奇巧矣。王次仲始作楷書，^①比於隸則又簡焉。蓋字畫

日省其繁多，體製日就其平易，亦勢使之然耳。至於真生行，行生草，又豈得不日趨於簡邪？但行書、草書不知何所始。漢章帝時，杜伯度善草書，章帝愛之，令章奏亦作草字，謂之章草。魏初，有鍾、胡行書之法盛行於世，而學草者則反難於作楷，此張伯英所謂「匆匆不暇作草書」也。^②夫字之就簡，本爲官書煩冗，不勝罷勞，故篆雖存六書本義，猶以不合時宜使從便易，乃反加意草書爲淹時序，至爲飛白異體，以取美觀。由孔子言之，必曰「夫我不暇」，而肯用心於不必用乎？故今之字書不必擬古，惟公移正事則用楷書可也。其有私書小稿則用行書，又急蹙則用草書，各隨所便而已，亦豈在求其必工以取人好哉？程明道曰：「某作字時甚敬，非是要

① 「仲」，原誤作「中」，據《晉書·衛恒傳》改。

② 「英」，原誤作「萼」，據《晉書·衛恒傳》改。

字好，只此是學。」朱晦庵《書字銘》亦曰：「握管濡毫，伸紙行墨。一在其中，點點畫畫。放意則荒，取妍則惑。必有事焉，神明厥德。」可以爲作字之法矣。

好爲師

樂育人材，本君子成物之心也。德無常師，主善爲師，故師爲天下善。世無師道，善類何由盛哉？孔子與其徒講學，每相從於千里之外，惟欲隨其所至，得英才而成之也。蓋自三代之衰，政教既廢，能以道自任而誨人不倦者，惟孔子一人而已。教人之責，不但聖人可任，孔門諸賢，如曾點當暮春之游，有冠者五六人，童子六七人；曾參當負蕸之禍，有從行者七十人；顏淵有厚葬之門人；子夏有問交之門人，皆以其道轉相傳授，此是孔門家法。

至於齊宣王欲中國，授孟子室而養弟子以萬鍾，孟子則辭而不受，是以宣王無志於王道，不足與有爲耳。若退而與樂克、萬章、公孫丑、充虞之徒講學從遊，則固未嘗廢也。但「古之學者爲己」，其成物也乃所以成己也，聖賢教人之本意蓋如此。「脩道以仁」之外別無教事，「溫故知新」可以爲師，亦惟先務成己而已，故有「雖樂於及人，不見是而無悶」者，曷嘗汲汲以求教人哉？汲汲以求教人而不務成己，徒犯「好爲人師」之戒，人亦豈相信哉？且或是己非人，黨同伐異，則速謗招尤，尤所宜戒也。故教人者求其真心所在而已矣。

「人之患在好爲人師」。聖賢居是邦也，其子弟從之則孝、弟、忠、信。蓋學問有餘，人資於己；以善及人，信從者衆，如桃李不言，下自成蹊，何待於好邪？故「禮聞來學，不聞往教」，凡往教者皆好爲

人師者也，終屬爲名耳。惟世之寒士有不得已而往教者，則與爲貧而仕同。「惟士無田則亦不祭」，不祭則不安，故出疆必載質，如農夫之出疆而負耒耜，其生計在此也。然古人欲仕又惡不由其道，則亦曷嘗自輕哉？若枉道求合，則又在「好爲人師」之下矣。

戒希高

學者有爲之志固不可無，但先須抑抑小心，自知不足，不可昂昂增氣，妄謂己能。《易》有小過、大過，以其時之異也。小過則曰「君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉」，此謙退之時也。所貴陰柔，故過於小。大過則曰「君子以獨立不懼，遯世無悶」，此擔當之時也。所貴陽剛，故過於大。若不量其學力之淺深，才識之厚薄，

而躐等希高，舍近圖遠，知小而大其謀，力小而重其任，則基本未堅，鮮不仆矣。孔子曰：「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」又曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固。」其意欲使人先務本也，然則聖人之教豈過高而無實哉？

毀譽

凡人多爲氣質有偏，流於物欲，所以不肯爲善。間有一二興善念者，又因流俗所牽，平日所爲不善，畏人指議。故雖有向善之心，而亦依違疑避，如此者只爲無必爲之志。立志不堅，故好善不篤，好善不篤，故其心猶有退步而不能不徇俗矣。少有徇心，便成掩護，卒自欺以迷其真體而已。「君子之過如日月之食，過也人皆見之，及其更也，人皆仰之」，平日所爲不

善，豈能復掩？只要新心日長，則外議日消，「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之」，豈虛語哉？先師論學，先要使人不以毀譽動心，此謂心中有真種子，而不爲毀譽動也。如狂者每事必稱古人而行不掩焉，未嘗無過，但有必爲聖人之志未嘗阻也，是其種子本真，何必有所疑避？若種子不真，則自反不縮，理當有憂有懼，何可以無所忌憚哉？蓋種子真而不避毀者，謂之不顧浮議，其究必能任重；種子不真而不避毀者，謂之不恤人言，其流必至肆行。此邪正之所以分也。故過不必掩，而亦不可不更，況有人言而又可不畏乎？行有以致人言而不畏，是亦悍然不顧而已，且安知其不以不避毀譽之說自遮飾乎？夫人遏絕真種子者必有病根，病根各有所重，非盡起於避毀譽也。故君子之學以去病根爲第一義，先立乎其

大者則小者不能奪，而毀譽安能動乎？

改 過

至人無過，聖人化過，賢人改過，小人文過。過者，氣機之偏勝也，中德未成，全體未明，照管不及耳。文過則已覺而蓋之，巧於機變，不用耻心，是自欺其本心也，自欺則爲惡。聖人知過之不易無也，惓惓誘人以改過，故曰：「君子之過如日月之食，過也人皆見之，及其更也，人皆仰之。」使人共見，謂不必文耳，非以過爲無害而可容也。有一毫容過之心，則自欺矣。

過是天理中流出，順勢自然，無撙節處。勢重則偏勝，即爲黨矣，故曰：「人之過也，各於其黨。」然人之良知必能自覺，覺處着一毫將就，即自欺而爲惡矣。程子

以爲「小人常失於薄，過於忍」，則已是拂逆天理，尚得謂之過乎？過之發端處，藹然莫能遏，即是仁之根也。於過處觀之，可以知仁，欲人察識過，是仁之流而不中節者也。知其流而不中節，則仁即此而在矣。

周公愛兄之過，故使管叔監殷，而不虞其叛。孔子愛君之過，故稱昭公知禮，而不計其非。此陳賈、陳司敗所以覘知其不能無過也。使二聖有所覺矣，而復當此事，復聞此言，則必有精義之處。所謂「已精，而益求其精」也，豈肯謂其所過爲理所當然，而漫不之改邪？

復初九「不遠之復」，「不遠」猶言至近，即「不遠乎哉」之意，以其初萌即覺故云爾，《文言》所謂「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」者也。^①蓋自心體合一者言之，氣機偶忽，未免有過，然有「一」以爲之帥，則能即覺，不爲所間，顏子之「不貳過」是

也。不貳者，合於「一」也，非不使萌於再也。若失而後得，則當其失時已有貳矣。此顏子之過所以異於他人歟？

惡非別有一根，只是過之陷溺，雖自欺其心而不顧者也。譬如木之惡枝，亦是發生太過，生出許多病痛，然其初亦豈有二根哉。過而曰改，謂稍裁正耳。改過則約之歸「中」，即是立大本也，本固而有過者鮮矣。若惡，則須是攻，謂克治之也。能攻其惡，則亦復於無過。如芟去惡枝，則木之本自固；惡枝日盛，則善根日消，善根既消，安望其能生邪？

說理會編卷之五終

① 「有不善未嘗不知」二句，出《周易·繫辭下》。按元吳澄撰《易纂言》十二卷，卷九《文言傳》收此二句。吳氏稱「文言者，彖爻之辭也」，「文言傳者，詳釋經中文言之辭也」，或季本採自吳氏之說歟。

說理會編卷之六

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

實踐 二

韜晦

當陰陽否隔之時，君子抑塞不通，但當儉德避難，不可引類危言，多招忌嫉。果能誠心爲道，則德不孤，必有鄰，雖與一二同志隱居求志，亦不爲少，此「碩果不食」之理也，坑儒伐黨之禍可以戒矣。孔子當春秋衰世，不能忘與人爲善之心，則與其徒周流四方，擇可居之地而講道焉，惟闇然爲己而已。故居是邦也，不謀其

政，不非其大夫，未嘗敢危言也。然猶爲群小之所惡，故毀於武叔，畏於匡人，阨於桓魋，況以文章自見於危亂之邦乎？

處死生

人謂聖人無死地，以其明炳幾先，能全身遠害也。常理固是如此。然遂謂比干之死雖得稱仁，而未爲聖德之至，此言害道却甚。蓋楊氏之徒欲文貪生避死者之說耳，而不知聖人之學主於「時中」，當生而生，當死而死，隨其所遇而已。死幾，豈聖人所欲蹈哉？顧時乎當死則有不可得而避者。先師論「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」，謂當其死時，心不忘於義理之正，非謂期於必死也，然而係之溝壑、喪元，則亦見其不以死爲難矣。如比干以叔父至親，與微、箕二子同時事紂。紂者，

商賢王帝乙子，當其初，先王遺澤尚存，三子豈忍逆億紂之不善而先以見幾爲明哉？至紂惡日稔，亦不可遽自潔身，此貴戚與國同休戚之義也。及微子以「舊云割子」之故見疑而去，^①時箕子、比干俱在，其去猶安也。其後箕子因亦被囚，比干於此欲去不得，已無可爲，則不能不舍死極言，冀其感悟，此固即其心之所安也。心之所安，即其不忘於義理之正也，故謂之仁。雖至聖處此，亦豈能加毫末哉？乃謂聖人必無死地，可乎？若謂聖人不死，則於理有之。蓋聖人能全天命之本體，其形氣雖有盡時，而本來真性則歸於天地之大分，與天地合其德，有感即應，雖死猶不死也。

死節須求真心所在，不但死得其所而已。《春秋》大夫之死節者，惟書孔父、仇牧、荀息三人，以其皆當死而誠於死事者

也。誠於死事，然後可以語處義從容矣。至於死非其所，雖慷慨殺身，孔子猶謂之「自經溝瀆」，而況有所夾雜，或不得已未免動於利害者哉？

孔惺者，文子之子也。父子助輒以拒蒯瞶，非可委身之主，子路何以臣之？豈家貧親老，不擇官而仕歟？文子猶賢，子路筮仕必自此始。蓋辭尊居卑之時，止是爲家臣耳，然其心亦欲推薦孔子以爲行道之兆，衛君欲待以爲政，殆有力焉。文子既沒，而惺又禮貌未衰，子路義不當去，其仕惺父子未可盡非也。至以「食焉，不避其難」爲義，而犯蒯瞶之鋒，以救孔惺，倉卒之間雖死亦不失爲有義氣。但當蒯瞶刼惺登臺之際，特欲要盟使納己耳，未有必欲殺惺之意。子路既聞孔子「正名」之

① 「割」，《尚書·微子》作「刻」。

教，則於崩殯之人自當有處，何必死哉？「乃曰：太子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之；且曰太子無勇，若焚臺，半，必舍孔叔」，忿然無復臣子之禮，大非孔門學者氣象。左氏所傳，要亦不得當時事實也。

子路爲衛孔悝家臣，遇其難而死，此義氣所發，非勇者不能也。然却是可以死、可以無死處，故其死爲傷勇，傷勇則不得爲仁。先師謂其「好勇而無所取裁，所勇未必皆出於天理之公也」，此說得之矣。又曰：「事君而不避其難，仁者不過如是，然而不知食輒之祿爲非義，則勇非所宜勇，不得爲仁矣。」此處却宜精察。如衛君待子而爲政，孔子無不仕輒之理，既仕則必食其祿矣。但所主在於格君心之非，有不合則必辭祿而去，所以得全其仁也。若子路仕輒，雖本爲貧而無行道之責，然孔悝助輒拒父亦須有救正處，不審事機而徒

食其祿，犯「亂邦不居」之戒矣，其死安得爲仁哉。故管仲不死子糾之難，孔子不以爲非仁。

荀彧，功名之士也，非能以道自重者。或見漢室崩亂，懷「桓文匡佐」之義，亦可謂有志矣。但聞曹操雄畧，乃赴東都從之，不待其招而往，則非定其交而求者也。蓋意氣相投而即委身，亦太輕矣，何以正天下哉？其初不知曹操之奸，故與之舉賢用能、發機決策，然心則未忘漢室也。及董昭欲進操爵國公，九錫備物，操欲從之而不臣之迹彰矣。彧拒昭議而操不平，此操殺彧之本也。或謂彧發伏后事而求使至鄴，操以其誣己而恨之，此史臣爲操文奸之言耳。若彧者非所謂「弑父與君亦不從」者耶？司馬光斷其死漢室，誠篤論矣。而以仁許之，則孔子所稱管仲之仁者，乃謂其不死子糾之時或出於一念之

正，豈果有取於事功哉？至蘇軾謂彧爲聖人之徒，則益過焉。軾由不知聖人之學，故其言如此。彧道不足以正己，智不足以知人，卒爲奸雄所賣，自蹈殺機。雖操比之子房，竊以爲不及焉，而況可以語聖乎？

程子謂唐王珪、魏徵不死建成之難，而從太宗，爲害於義，後雖有功，不足贖也，比於管仲之不死子糾，則仲可自免以圖後功，其論甚正。范祖禹發明其義尤爲詳盡。蓋以管仲言之，桓公兄也，子糾弟也，桓公又以賢而先人君齊，仲與召忽乃奉子糾爭之，非義甚矣。初本奉子糾以奔，君臣之名分未定，則子糾之難可以無死，棄邪反正，於心爲安。故孔子取其後功，不以其不死爲不仁，而召忽之死，則比之匹夫匹婦之「自經溝瀆而莫之知」也，其斷案已先定矣。若王、魏則異於此。唐高

祖，創業之君也，寬簡有智畧，其立建成爲太子必自有見，且既有父命，孰敢有異心？而太宗爲之弟，時爲秦王，豈得以功加之？意其奸險窺覷、陰懷異志，蓋已有日，必非真能辭立者也。史多飾詞，遂失其實。觀其開館延文學之士以樹私黨，太子令秦、齊二王教與詔勅並行，太宗侈然不辭於匹嫡，房、杜諸人亦無所警發，則已不復知有太子之尊矣。至其臣僚互生嫌隙，而太宗以危言動高祖，則若建成真有罪可討者，而高祖報曰「明當鞠問」，則未有必誅建成之意也。如此則待早參可也，而先人伏兵，擅行誅殺，罪狀不明，何以服天下？高祖不得已，令內外諸軍一受秦王節度，以定衆亂，此嬖其子之私心也。使有王者作，其不以太宗爲篡弑之賊乎？天下以爲賊，而尚可以君天下乎？王珪爲太子中允，魏徵爲太子洗馬，雖曰高祖

所命，既命事建成，不可以爲君臣之名分未定也。建成又非得罪宗社而被弟賊殺，王、魏可不捐軀以赴難乎？既不能死，而又臣之，此其心安乎？故不可謂其不死不害於仁也。尹起莘乃謂「王、魏委質事高祖，食高祖之祿，不得以所事爲主而讐太宗」，則濟奸之邪說也。君子義重於死，故患有所不避。滅天理，悖人倫，生不如死，尚有何辭自解於天地間哉？

不枉己

孔子居是邦必聞其政，蓋時君求見孔子，非孔子求之也。孔子之求，求之於溫、良、恭、儉、讓，求諸己者也。若他人之求，則屈己以求見矣。然則孟子「不見諸侯」，其孔門之家法歟？然亦豈謂固守不見之節，如段干木、泄柳哉？當其可見則見之

耳。蓋君欲用之，而使人再三致聘，如成湯之於伊尹；雖未有再三之聘，而其君能卑禮厚幣以招賢者，如梁惠王之於孟子；其次本非招賢，而但先以幣交，如季任之於孟子；已至其國而迎之，致敬以有禮，如衛靈公之於孔子；其次禮貌不及靈公，而但以禮先，如陽貨之歸孔子蒸豚，此皆可以見者也。若儲子雖以禮先，而孟子不往見者，則又以其無居守之責；得以就見孟子，而其人又可與言善，非若待陽貨之以惡人也，則俟其身親來見而始往見之。大抵君子、小人處宜有異，君子將求治道，必當覈其好賢之誠；小人少有善端，則當順其反正之勢，各有隨時之義焉。夫聖賢之見諸侯所以行道，屈己求人，人誰重之？故曰「枉己者，未有能正人者也」。^①孟子

① 「正人」，《孟子·滕文公下》作「直人」。

爲陳代、公孫丑、萬章論「不見諸侯」之義已悉，大要主於「正己」而已矣。故非其招而召見，猶不可往，而況不待其招乎？

審出處

古之賢臣必擇君而事，故定可交而求，審可親而宗，此求明王之所以受福也。成湯之於伊尹，當其初聘之時禮意已至，伊尹既遇明王，已可即就，然而必待三聘，不肯輕出者，恐其心或不誠則不能有終耳。枉己者不能正人，此出處之律令也。伊尹全無一毫急功名之心，故不輕徇人，此其所以能潔身也歟。若許衡則異此矣。宋末，世亂兵興，生民塗炭，時元世祖出王秦中，衡見其度量寬洪、知人善任，又能信用儒術，遂膺召而委其身，固自謂可以用夏變夷也。然正己物正，衡不及焉。雖諫

行言聽，所益良多，而卒不能變其舊習。衡，以道自任者也，其心豈能自安哉？丘文莊極詆衡仕元之失，「惓惓於夷夏之防」，此拘於形迹之論耳。使世祖果有以夷狄正中國之志，衡果有用夏變夷之功，則配天之業何限於薄海内外哉？惟衡老婆心急，且利小康，而不能如伊尹之不以湯之聘幣爲也，則未免有所遷就，一陷其身遂不能出矣。否則志以道寧，幾能早斷，豈不可變姓名而遠去哉？雖然，衡亦衰世之意也，其所以不能成正大光明之業者，德不足以格君心，化不足以殊俗，而定交之初又有所遷就耳。然瀕死而語其子以「慎勿請謚、立碑」，則固內自訟而不失其本心者也。衡豈可盡非哉？

謝顯道謂「居亂邦，見惡人，在聖人則可」。所謂「可」者，以其磨不磷，涅不緇，而德合時宜耳。時苟不宜，聖人亦未嘗以

爲可也，如公山佛肸以畔臣召，孔子而皆欲往，謂雖惡人，苟有向善之心，無不可與有爲之理。然察其本心，非誠於求治者，不過欲假孔子以爲重耳。不審於初，噬臍無及，此孔子所以卒不往也。聖人曷嘗不論人之善惡、身之安危，而摩頂放踵一於利天下哉？故「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」，此通乎上下之論也。

古之仕者聘於丘園而起，上也；養於太學而升，次也。其挾一才一藝，上無由知，而家貧親老，不能不資於祿仕，則亦必有進身之道焉。待招而往，執贄以見，亦未嘗輕身干進也，如孔子之爲委吏、乘田。初亦必有招士之科，而選舉及之，豈若後世之奔競哉？但既爲貧則不辭於課試耳。

明去就

孟子謂膠鬲舉於魚鹽之中，朱子以爲文王舉之。然膠鬲殷之賢臣，與微子、微仲、比干、箕子並列，豈當紂之時潔身去亂，隱居魚鹽，^①而文王得以舉之邪？傳記武王伐紂之事曰：「西伯軍至洧水，紂使膠鬲候周師而問曰：『西伯將焉之？』」曰：「將伐紂。」則武王伐紂之時，膠鬲尚未去殷也。君子見危授命，安得復去而仕於周耶？且《書·君奭》稱文王脩和有夏之五臣，不及膠鬲，而膠鬲之迹他亦不見於周廷，則謂文王舉之者，得非訛傳之說邪？

微子、箕子皆紂之親戚也。紂爲無道，二子以貴戚之卿，無可絕之義，故箕子

①「魚鹽」，原誤作「魯盟」，今據文義改。

曰：「商其淪喪，我罔爲臣僕。」微子則以出

爲迪，此其定見也。及微子見疑而去位，箕子見囚而爲奴，自靖自獻，豈有異於初心哉？紂惡不悛，人望已絕，武王一著戎衣至於革命，此應天順人之舉，而商之孫子侯服于周，於人何尤乎？故箕子因訪道而陳《洪範》，微子因求後而繼武庚，一以隲下民，一以存宗祀，固謂武王爲同德之聖，^①不相疑也，而二子實無臣周之心焉。蓋雲龍風虎會各有時，使與牧野諸臣同列，則彼此自不相安，豈惟有亡國之感哉？然武王皆待之以不臣，故商丘之建邦，崇以作賓之禮；朝鮮之啓土，遂其居夷之高。此可見周德之盛，而二子亦得以自安焉，此所謂兩全也。若趙孟頫則不可以語此矣。胡元本無安天下之德，而子孫自宜念祖宗之讐，覩面事之，於心何忍？夫孟頫文人也，以才自眩，烏足責以「遯世無

悶」之道哉！

孔子行道之幾，惟在季桓子。當時魯國政權全爲桓子所制，使非桓子相信，何以通於魯君，故惓惓以誠意感通桓子爲事。稍有信心即行道之幾也，所謂「爲之兆」者如此。不然則魯司寇之職孰與任之？平齊、墮邑之策孰與行之？故孟子曰：「於季桓子，見行可之仕也。」然不是枉道求合，志在成物，啓其良心而已矣。苟見惡人而即有所厭惡，已非天地無棄物之心，況當國秉政之臣，而志不相孚，安能濟天下之事乎？此非可語於悻悻之士也。及齊人歸女樂，受之而不朝者，魯定公也，而記《論語》者特歸於季桓子，正見孔子行道之幾全係乎桓子也。女樂之受，已是不信孔子，乃其志不在治故爾。孔子

①「王」，原誤作「至」，據文義改。

親厚桓子，止爲行道，於此不合，何以有爲？君子見幾而作，見此而已，此等處先須求孔子志之所在，本不是功利上起念，故能隨遇灑然，無所粘滯；得之不得則曰「有命」，雖桓子不相信，亦無所怨悔，但反求諸己而已。故曰「出則事公卿」，「何有於我哉」！

「孔子爲魯司寇，不用」，此以季桓子受女樂言也。蓋其初，桓子嘗有欲行其道之言，至是則言弗行矣。去魯之志蓋在於此。然居父母之國，其或禮貌未衰則猶可止。「從而祭」者，謂適當祭祀之時也。服冕以待膳肉，而膳肉不至，則有意於簡慢孔子，使無所安其身矣。孔子惡得不去哉？

孔子曰「賢者辟世」，是「天下無道則隱」，別無可仕之國矣。「其次辟地」，是「危邦不入，亂邦不居」，非可容身之國矣。

「其次辟色」，則禮貌已衰，無悅賢之意，與其君不相親狎，無行道之幾矣。「其次辟言」，則其君本有欲行其言之言，而不行，是言相違也。所重在言，則雖禮貌未衰而亦當去矣。此與孟子古之君子「所就三，所去三」義同。言將行其言，而言弗行也則去之，是辟言也。雖非欲行其言，徒以禮貌相加，禮貌既衰則去之，是辟色也。本無禮貌之及，至於饑餓不能出門戶而君耻之，而周之得以免死；因其君有自悔之心而居其國，是猶可就也。若危亂之邦，無罪戮士，則其國不可復居，是辟地也。甚至天下俱無可往，則爲辟世矣。其差等如此，蓋亦因所遇而有不同耳。

讓 國

朱子謂泰伯三以天下讓，「即夷、齊扣

馬之心」。此說害義最大。太王，聖人也，與賢與子本無意、必，豈有欲立季歷之心，至謂泰伯不從，則似真有利天下之謀者，此豈可以語聖人哉？夫所謂以天下讓者，讓任天下之重寄於季歷，非爲他日得天下而言也。泰伯之讓，亦是家庭常事，必知季歷精神氣魄足以任重，而已不及焉，故欲使嗣父之世，讓之至再至三，一順乎天命而已，此聖人「無我」之公也。然季歷安天下之功，泰伯之所爲也，而人一無知者，此見泰伯泯迹無爲，但求各得其分而已，故孔子稱其「至德」。至於季歷不得已而受泰伯之讓，亦以順泰伯之心，無所避也，泰伯亦何必逃之荆蠻邪？故《詩》曰：「帝作邦作對，自泰伯王季。惟此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶。」兄弟之間友愛之篤，似相與面語於一堂之上者，豈可以後世之淺見窺哉？然泰伯、季

歷皆聖德也，以才則季歷過焉，且有成功，而「至德」之稱但歸泰伯，此可見聖人之所以爲至者，亦惟論其德耳。

《史記》載伯夷讓國，此可以讓，可以無讓者也。如果以父命爲尊，讓焉可也。但叔齊亦重天倫而讓，兄弟皆逃，則先王封國傳之先祖，將委非其人而不顧乎？二子雖讓，當時人心必有所屬，以「天與賢則與賢，天與子則與子」之義推之，若國人欲戴伯夷，理亦可立；必於讓國，恐非通道。孟子但言「伯夷辟紂，居北海之濱」，未聞有讓國之說。子貢嘗疑伯夷爲怨，是本其「不食周粟」言也。於讓國內安得疑其有怨心乎？孟子謂其「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下」，則伯夷本無百里之國者也，豈徒守匹夫之介節者哉？其餓於首陽山，止以武王伐紂爲不義，故不食其粟耳。孟子謂其「居下位，不

以賢事不肖」，一言以蔽之矣。《史記》載其諫伐事，亦非也。伯夷之歸西伯，止是就養，如許行「願受一廛而爲氓」之意，未嘗仕而食祿也。文王沒後，伯夷未嘗爲

臣，則時亦不當言矣，安得遽有出諫武王之理？況聖人用諫義，必先格非心，止於未發。今叩馬而欲沮其事，將使武王收兵而還乎？此又迂儒不解事之見也。孟子又謂「諸侯雖有善其辭命而至者，不受也」，必指武王之諸侯正由此。時伯夷尚居下位，諸侯禮聘，不肯出仕，故謂之「不食周粟」，非謂諫伐而餓也。蓋伯夷清靜寡欲，雖歸文王而亦韜晦無名，故周廷無伯夷之迹。使爲文王所知，則必有後車之載，而伯夷亦豈肯視文王爲惡人之朝，一無所建立哉？故知「善其辭命而至者」，武王之諸侯也。蓋其事在武王伐商之後矣，此伯夷所以爲成已成物之學，而行一

不義，殺一不辜，則雖得天下不爲也。《史記》所傳，不過若後世一氣節士，然不可以爲知聖人矣。

處惡人

凡處惡人，但可不惡而嚴，無截然不與交談之理。如孟子爲卿於齊，出弔於滕，而王驩爲輔行，反齊、滕之路，未嘗與言行事。蓋王驩自矜才智，事事向前，有不容孟子指示而悉能辦集者，則聽其所爲以全交誼，雖不言可也，故曰：「夫既或治之矣，予何言哉？」「夫」，指王驩，非謂有司也。然所不言者，特使事耳，若尋常講論道理，豈得不言？至公行子有子之喪，而王驩以右師與齊之群臣奉君命往弔，人以驩有權勢，或進而與言，或就其位而與言，分明是媚竈氣象。孟子以君命往弔

之，禮不當歷位而言、踰階而揖也。故不與驪言，乃據一時弔禮而行耳，豈爲絕驪之故哉？朱子乃謂「王驪，孟子所不與言」，則似驪終不可與言者，絕人太深矣，將能免「疾之已甚」之亂乎？

說理會編卷之六終

說理會編卷之七

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

賢才一

人才所重在德

德與才本非二也，仁、義、禮、智存於心者爲性之德，其情可以爲善，而爲不善非才之罪，則才本德之用也。才有大小，由德之充否。德充則才大，德未充則才小，才豈外於德哉？司馬溫公言「聰察強毅之謂才，正直中和之謂德」，「德勝才謂之君子，才勝德謂之小人」，此自其體用相離者而言耳，非合一之學也。既離體用，

則不但才自爲才，非才之正，而德亦自爲德，非德之全矣。故論才者亦本於德而已。

古人用才，所重在德。孟子言「賢者在位，能者在職」，「賢」謂有德者，「能」謂有才者，然歸本於「貴德尊士」之一言，可見才不外於德也。自三公、九卿以至百執事，雖高下殊品，孰非有位之人，而「職」則有位者所任之事也。授之以職，則各因其才之大小耳。《書》稱九德、六德、三德，正言才之等差也。用才本德，雖小知大受，量各不同，然其忠君爲國，守己愛民，則上下一心也。百僚師師，各安其分，何嘗有賢智先人而求倖進者哉？惟此義不明，凡強毅果敢、機變開明者概以爲才，而不論其心術，則小人而無忌憚者皆得明揚，既無其德，則阿諛取容、媚嫉自利無所不至矣。孔子曰：「如有周公之才之美，使驕

且吝，其餘不足觀也已。」豈可外德而言才哉？自三代以下以才而居位者不少，然惟無德卒歸於小人之僨事而已。世之論才，率以言行硜硜者爲不足用，是盡欲人爲臯、夔、稷、契也。夫臯、夔、稷、契豈多見哉，故孔子以爲「才難」。其下，言行必於信果、無失德者，不害其爲士，雖不能通達事變，則廉者使之守藏，謹者使之守門，隨其才而器使之，大以成大，小以成小，德成而上，藝成而下，各有所成，斯已矣，豈必人人悉多能哉？一勺有源之水，猶愈於數頃無源之水，無源之水雖多亦以奚爲？

才與德，自其合一者言，則德，大德也；才，小德也。小德之川流，本大德之敦化，故君子之學先立乎其大者，小德或有不，知不能，豈害其爲大邪？堯，曰「大哉」，其德如天，未必盡知盡能也。至舜，

曰「君哉」，則明於庶物，比堯爲精，精固從大出也，聖人豈有異德哉？但大者渾淪，而於節常畧；小者細微，而於事常詳，其所造則然耳。若論所遇，則朴世宜畧，漓世宜詳；君道宜畧，臣道宜詳。《易》言大人「文炳」，君子「文蔚」。「炳」者，疏朗之意；「蔚」者，茂密之名，意可見矣。故以畧當畧，以詳當詳，施之各得其宜，豈非相濟之道乎？後世之學，惟從小者講求，而於大者不能合一，所以小道雖有可觀，而致遠則泥。故孔子曰：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」其許仲弓之「簡」，則以「南面」；而子貢之「多學」，則但以「器」稱之。曾子爲孟敬子言君子所貴之道三，而曰「籩豆之事，則有司存」，此可見君子之學所務者大矣。所務者大，即是大才；所務者小，即是小才，而才之大小分焉。先師嘗言：才畧、謀畧、

方畧、經畧，古人皆謂之畧。畧則簡而不煩，可勝大事，因畧致詳，隨時精進而已，何難之有？若務於詳，鮮有能畧者。蓋不患不能詳，而患不能畧也。然則大才當於立大本中求之。

才與德相因。自本體言之，德未有不顯於用者，所謂良能也。但氣稟有拘，則才亦各因其質之所近，一才一藝各有所長，非癡迷之甚未有全然無用者也。然養才惟在乎成德，充實而有光輝，則才之所發越也，至於化，則聖人矣。舜有臣五人而天下治，武王有亂臣十人，此聖人之才也，然世亦不多生。唐虞之際，堯舜二聖人之所交會而止於五人，至周始加多焉，至有十人，亦累朝所蓄之正氣也。故孔子曰：「唐虞之際，於斯為盛。」言自唐虞交會之後，至周乃盛，然猶有一婦人，而實止九人。此孔子所以為「才難」也。此等人才

得一人焉，則雖止一廡，亦足以興夏，一伊尹，亦足以興商，況至五人、十人乎？蓋其德足以容衆，其明足以知人，舉其所知以及人之所知，凡一材一藝因德而成者皆為所用，無有遺賢，此天下之所以治也。雖如孔子生當衰世而志不得行，則亦興起善類，養成人材，其光輝亦自發越，何必用世然後為才哉？自周以來亦惟孔子一人而已，則其餘不皆如孔子可知矣，而謂才可輕乎？「才難」之言蓋有由矣。

朱子謂：「管仲之德不勝其才，子產之才不勝其德，然於聖人之學則概乎未有聞也。」夫既不聞聖人之學，不知所謂才、德者何所指耶？輔漢卿發明其意，以為二子才、德，「以資質言，故其事業亦各隨其資以為之，使其知聖賢大學之道，則子產之德當與顏、閔同科，而仲之才當與伊、呂並駕矣」。是二子之才、德蓋指天資而言

也，然才、德豈可分而爲二哉？二子皆霸者之佐也，霸者假仁不可以言德。但自天資言，其才猶近正耳。管仲才氣本大，又籍齊富強之勢，其威權足以發揮，故益見其才之優。子產才氣本小，又處鄭衰弱之時，其力量不能展布，故益見其才之劣。豈可緣此遂謂其與德相爲勝負耶？

養才所以成德

世嘗言人才難得，當愛惜之，此爲養德言也。人雖未嘗有德，而其根氣本善，雖或陷於不善，而猶知改過。君子以善養人，而「有教無類」，庸忍遂加棄絕乎？所謂愛惜人才，指此類也。否則其人不足以言善，當自有進賢退不肖之法，豈宜使憊人得以亂正哉？

亂世人才與平時不同，民無恒產因無

恒心，至於放僻邪侈者益多有之，然其間豈無英士？故用人者必須延攬，庶不羈之才得以拔出，如英布起於群盜，陳平起於亡命。彼遇能詘群策群力之主，亦自折服，故漢世皆能賴以成功。古之君子以善養人，有教無類，所以人皆成德，要其所就不但如平、布而已，夫豈可有棄物之心哉？惟下愚不移，則雖聖人與居亦不能化而入耳。故帝堯之於共、兜，初亦未嘗不容養也，如其不可移何？則卒至於流放而已矣。教之不改而後誅之，人亦何憾焉？

去取人才當視治亂以爲重輕

亂世人□習惡成俗，^①爲惡之勢重，養

① 「□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「材」字。

其善則足以移惡，故取□貴恕。^①治世人材習善成風，爲善之勢重，引其惡則□□害善，^②故去惡貴嚴。此亦陰陽消長之幾，復、姤之道也。然小善未可遽信，小惡未可遽疑，觀其善惡根本之所歸，而消長斷焉。

人才進退與陰陽消長理同

人才進退，即是《易》十二辟卦陰陽消長之理，如復一陽初生，當安靜以養之，不可求之太速；二陽浸長，則當順其欲而容保之，乃以上臨下之道也。如此則能使之感悅，故曰「咸臨」。咸者，感也。泰則三陽在內，君子道長，善類情通，而可以有爲，未語乎治功之盛也。大壯四陽已進，而二陰勢退，以我之壯乘其退勢而去之，則爲力甚易，故曰「藩決不羸」。然陰猶有

黨，故須決去。若夫五陽黨盛，則一陰之在上者勢亦孤矣。決於自治，勿有退心，則彼一陰者不久而自化，豈待與之力争哉？所謂「告自邑，不利即戎」也。若復力争，使無可容之地，則疾之已甚。人懷抗心，將不轉起「履霜堅冰」之禍乎？故柔乘五剛而謂之「揚于王庭」，言一陰未盡，猶揚揚然在上，非謂可以暴揚其罪也，暴揚其罪則失於「即戎」矣。陰進則爲姤，然五陽在上，猶未遂退，故陰爲遇陽，言其依陽而善也。但陽極而退，則恐不足以制陰，故有「羸豕」之戒，猶坤初六之言「履霜」也。遯而四陽在上，陽猶盛也，但二陰浸長，其勢漸進，故當沉晦以處之，不露形迹，使小人潛消默化而不知所爲，故謂之「遯」。而九二之《象》曰：「執之，用黃牛之

① 「□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「善」字。

② 「□□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「足以」二字。

革，莫之勝脫。」蓋「黃牛」得中之象也，「小人革面」而得其本心之正，使之欲脫不能，此處「遯」之道，非謂當「遯」之初即宜遠去，而以後去爲「遯尾」之厲也。如此說「遯」，則鳥獸不可與同群，而當否隔之時又何以加邪？否三陰在內，君子道消，善類無可通矣。故有「儉德避難」而已。觀四陰在下而二陽在上，陰雖已盛，然在上二陽自爲黨與，而五之中正足以表正天下，則群陰又烏得而侮之？程子曰「治小人之道，正己爲先」，^①此之謂也。至於剥則五陰之上僅存一陽，陰進但知剥陽而已，惟六五以柔得中，雖剥而順，是陰之反於正而從陽也，故有「貫魚，以宮人寵」之象。而陽無可盡之理，極則能止，其所以統馭群陰者必有道焉。蓋「厚下安宅」乃其本心，初不問小人之欲「剥廬」也，所謂「萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無爾

萬方」者如此，^②故「得輿」而爲民所載。陰雖終不可用，然柔中之德不可盡以小人爲無良也。由此觀之，天下無不可爲之時，無不可化之人，惟在陽剛能自爲主耳，小人之進又何患焉？苟非化惡而爲善，則安保其不「剥廬」哉？

舉賢不用私智

聖人告仲弓：爲宰以舉賢才。仲弓曰：「焉知賢才而舉之？」^③子曰：「舉爾所知。爾所不知，人其舍諸。」程子曰：「便見仲弓與聖人用心之大小，推此義，則一心可以興邦，一心可以喪邦，只在公私之間爾。」夫仲弓之言何以便至喪邦？蓋欲人

① 「治」，《伊川易傳》作「防」。

② 「無」下，《尚書·湯誥》有「以」字。

③ 「賢」，原誤作「舉」，據《論語·子路》改。

人皆由己知，是欲成一己之私也，如此便有許多疑忌，不能與天下公共，其何以使人相忘於道化哉？聖人之言却是王者皞皞氣象，即人之心悅誠服，可以見興邦之效矣，而人安可用私知哉？

聖人告樊遲：「舉直錯諸枉。」分別善惡本屬於知，然所舉之直則仁者也。能使枉者直，則化不仁而為仁矣。聖人之言是以仁上起念，故枉者能直，若樊遲則從知上起念，謂既有分別善惡之心，則不善者疑於見棄。意其無以激昂，故復問於子夏，及子夏告以舜舉皋陶，湯舉伊尹，而不仁者遠，然後知夫子之意主於仁也，而樊遲之見不及此矣。只仁、知之間亦遂有大、小、公私之異，然則人其可不以善養人哉！

求賢當因言考實

圖治以求賢為急，自聖學不明，人無實行，雖求之鄉舉、里選，亦有不得真才者，故後世以禮羅天下之士，恒因言以求其心。文章，言之精者也。科舉取士視文章以為高下，雖非古法，然唐虞「敷奏以言」之意，亦謂舍言無以知人也。聽其言也而又稽其實行，則有「明試以功」之政焉。徒取其言而不試其實，則人得以容其偽矣。故聽言信行，雖孔子猶不能不失之宰予，而況於他人乎？

說理會編卷之七終

說理會編卷之八

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

政治 一

心政 一

政也者，所以通乎民情也。民心之所順，天意之所歸也。故虞、夏、商、周之書，言政必驗於天命、人心。政豈可以僞爲哉？

心也者，通乎萬物者也，其理具於己，則爲性。性，生理也。生則以愛物爲心，所謂「不忍人之心」也。愛之所行則爲道，道未有不及人者，故親必行於父子，義必

行於君臣，別必行於夫婦，序必行於長幼，信必行於朋友，以其與物相通也。故道謂之「達道」，苟不及人則心有所間隔，不可以爲達矣。蓋不忍之心，爲及人言也，而於己則當忍。忍於己者，不私其所欲也，故君子之爲道，「己所不欲，勿施於人」而已矣。中間事事物物處之各當，即是政也。故「不忍人」之「忍」，忍人也。「必有忍其乃有濟」，與「動心忍性」之「忍」，忍己也。忍己則可，忍人則不可；不忍己則欲肆矣，不忍人則理行矣。惟忍己然後能不忍人也，故人有怵惕、惻隱之端，而不能擴充者，不忍己故也。

「不忍人之心」人皆有之，但知而不能行者多耳。如人之於老，孰不知所老之？於幼，孰不知所幼之？此「不忍人之心」也。當一念發時，即爲私欲所遏，所以不能擴充以盡其量，故必有「不忍人之政」而

後良心得以發達。政也者，良心之見於行事之實者也。如欲老老，則必有老老之實事；欲幼幼，則必有幼幼之實事，皆政也。政不待推之天下而後爲行，家庭之間行之必盡其實，《論語》所謂孝友「施于有政，是亦爲政」也。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，隨其所至，運此而已。故政者行之實，徒有其心則知而不行，何足以致成功之「一」哉。

政不責人

凡言政者，皆謂正己也。孔子告季康子曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」又曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」所謂「正人」者，亦惟「正身」而俟人自化耳。故「道之以德」，正身也，則人固有感發而興起者

矣。其或天資淺薄而不易感發者，則以禮一之。禮者，天理之節文，處之曲盡其情，故曰「齊之以禮」，則禮亦德之精密處耳。如《大學》論「平天下」，曰「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」，是「道之以德」也。又曰「是以君子有絜矩之道」，而道不外乎與民同好惡，是「齊之以禮」也。德禮，即明德也，而道之、齊之，所以親民也，故「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。其身正而天下歸之」，此豈假於條教號令以求人之正哉？觀舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，但以善薰蒸而待其自反，又何嘗正於瞽瞍？如其正之，則爲格姦矣，而豈聖人責己之心哉？《中庸》論學所以必言脩道之教者，以人化驗己德也。人有未化則教有未成，反求諸己而已。脩道者，脩道於己以立化人之本，此所謂教也。朱子平日論

政，惟以「正人之不正」爲說，因以脩道爲脩人之道，而假禮樂、刑政以爲治具。夫禮樂、刑政，以德行之則固德也，若專以防民，是求之於人也，非聖人以身立教之本意矣。且如征討，所以正人，此刑政之大者，然必諭以文告，開其自新，教之不改而後誅之。又序成而不至，於是始有攻伐之兵，則禮樂亦行乎刑政之中，未嘗不待教命而即誅也。如湯之於葛，啓之以祀先之孝，而遺之牛羊以供其犧牲，爲之耕以供其粢盛，及葛伯不悛，又殺餽餉之童子，是被害者望湯來蘇，惟恐後我，是其正也。因人之各欲正己也，故不戰而人自服，此雖征伐，然不得已，而爲民除害，亦德之所以濟不及也，知此則知政矣。

治天下不可無法度，自古已然，況於後世？不謹三尺則下無法守，小人之犯刑者多矣。先王議事以制，不爲刑辟，以

其時淳龐，故治猶疏濶。及其衰也，民僞日滋，物情多變，德禮有所不能齊，而議事者亦或無制，則刑書有不得不作焉。蘇子嘗言「讀書萬卷不讀律，致君堯舜終無術」，亦未可盡以爲刑名家之說也。夫致君堯舜雖本於德，而律則所以濟德之不及，蓋亦識時宜者矣。如舜以「庶頑讒說」教之不改，而欲威之；禹則欲其弛鞭朴之威，而專以德化，是不欲用刑也。然禹功既叙，而又有「頑不即功」如苗民者，豈刑法之所可廢哉？此舜所以有待於皐陶之明象刑也。舜之好生本與禹同，而更相講論以酌時宜，蓋用刑有不得已者焉。惟用刑之中而以德爲本，則即是道揆耳。

《大學》「親民」，程子以爲「親當作新」。而先師但從古本「親」字，正謂「新」字有使人從化之意，是正人也，不若「親」字之本於德耳。朱子釋「明明德於天下」，

以爲「使天下之人皆有以明其明德」，是使人從化之政也，而天下「明德」之「明」不在我矣。

小民之不得所者，必有怨，怨則必有非毀之言。然「百姓有過，在予一人」，「怨汝、詈汝，皇自敬德」。譬之射然，失諸正鵠，反求諸其身，豈可以尤人哉？故孟子曰：「不得而非其上者，非也；爲人上而不與民同樂者，亦非也。與民同樂可以王矣」。又曰：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」在《易》之剝，陽之剝陰，如民之非上也，然其心本欲得君之愛，如陰之順陽也。故當六五之位，原其中順之心，而發「貫魚，以宮人寵，无不利」之義。聖人知其然也，故於上九又發「碩果不食」之義。蓋陰雖蔑貞，而在上者一念之仁未嘗有息，順民之欲，而以「厚下安宅」，則君子之所以「得輿」也。不然則防

民之口甚於防川，怨詈日益，甚而卒不可解矣。

教養一道

教、養一道也，上天立君治民以復其性，則主乎教焉。唐虞司徒之官，本以養民也，而命契爲之，則曰：「百姓不親，五品不遜。敬敷五教，在寬。」伊尹欲使其君爲堯舜之君，則曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」此立君之本意也。然言教者恒以「養先」與「教之」掌於司徒，其義一也，豈非以衣食足而後教化可行乎？苟無恒產，因無恒心，欲驅民之從善難矣。世固有德性深厚、無所待於養而興者，所謂「無恒產而有恒心，惟士爲能」也。若夫凡民，則淺薄矣。其心雖未嘗不興，而所養不能自遂，則幾乎息矣。

故養也者，所以成乎其教也。然民肯於恒產上治生，則非恒心先開者不能也。此見恒心乃人所固有之善，而聖人之教始終只是成此心耳。

鄉約書院之教

《藍田呂氏鄉約》最爲善俗之良法，然亦後世比閭族黨之法廢，而民間自爲此制耳。使如漢時三老主教化，則今之里老固其遺意也，何必別爲鄉約哉？書院之建亦然。既有庠序、學校，何事於書院？書院者，亦庠序教衰，而民間私聚其徒以講學之處也。有司之禮既失，則不得不求之於野矣。世有併鄉約、書院而盡廢者，得非隋李德林欲廢鄉正、鄭然明欲毀鄉校之意與？

爲政宜先省刑節用與民同好惡

爲政者，均田里，改制度，皆所難爲。何則？愚自用，賤自專，民皆不信從也。民不信從則亦仍舊，去其弊之太甚而已。惟有省刑、節用而與民同好惡，是則可爲也。王道以得民心爲本，何必好爲苟難哉？孟子告梁惠王，欲其行王政也，然必先「不違農時」，「數罟不入污池」，「斧斤以時入山林」，惟順其所欲，使有養生喪死之資，然後及於制民之產，則施爲固有序矣。雖堯舜治天下，其初亦只如此。但其愛民之心無窮，必至於「平則三壤」、^①「敬敷五教」而後盡耳。漢之文、景，恭儉愛民，至於富庶，亦不可謂不知王道之始也，惟以

①「平」，《尚書·禹貢》作「咸」。

其非「親民」之實學，而治效止於如此，則不可以語至誠之功用耳。然則爲治之初，固當以恭儉爲先務矣。

制用宜有節

古人取民只是什而取一，重則民不堪，輕則用不足，故謂之中正之道，所以制用不得不量入爲出。後世不知仁義之政當先節用，則惟因出制入，而百姓不足，君孰與足，後將何繼邪？不但治國當如此，治家亦然。《溫公家儀》及《梭山家制》皆言制用之節有益於儉德，不可不躬行也。

稱貸爲養民切務

古者政務養民，田以井授，常有贏餘以備歲歉。及周之衰，政仍夏弊，變助法

而爲貢，校常數以取盈，於是凶年力不足之家復有稱貸者矣。稱貸非聖人意也，政不足以養民，而民始自相通融以爲養耳。然因民之所利而利之，是亦惠而不費之道也。竊疑當時稱貸亦宜有制，故貸百月三之息自漢已然，至於今不改，豈亦衰周之遺法歟？不然則强者必加虐於困窮，弱者必見侵於頑悍，民情日僞，訟牒繁興，勢所必至也。頃歲以來災傷，地方有司嘗發廩以賑乏，然而卒無救於餓莩者，豈專以細民無常業而閭閻乏餘蓄哉？亦以議救荒者期於賑濟而已。然以費爲惠，所濟幾何？而況隱覈失真，利歸豪猾，重可惜也。今井地不可得而均矣，富室或連千頃之田，而貧民僅藉一身之力，贏常在富，乏常在貧，貧民所資以養者不有在於富室乎？不惟民資以養，而公家不時之需亦有賴焉。君子廣德心以平政體，其於好惡

豈宜先有抑富之心哉？故常勸富室以通財，而陵弱賊仁者必罰，責貧民以盡力，而惰肢犯義者必誅，時其豐凶，節其緩急，無所偏也。漢儀：刺史行郡國，首問強宗豪右，爲其陵弱也。如有出己之財濟人之急，而小人乃反以怨報之，飾奸構訟，古所謂刑戮之民也。而或者聽之嫌附豪強，因避形迹，致加羅織之罪以長奸頑之欺，是教之失信棄義，而爭民施奪，富者誰樂於施邪？富者不施，則貧民坐斃，其於治體所係不小也。孟子曰：「聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」是其政欲使民富也。富藏於民，化行於俗，則上者可以通糴，下者可以稱貸，因民之利而無所費焉，荒年饑歲何憂於賑救之無策哉？

救荒之法

救荒無善策，果如古者三年耕餘一年之食，九年耕餘三年之食，則發廩以賑貸可也。不如是而爲君倉廩實、府庫充，未免斂之於民，此孟子之所謂「民賊」也。然發廩賑貸亦是分人以財之惠，非惠而不費者也，惟藏富於民乃爲上策。故有子曰：「百姓足，君孰與不足？」此豈迂濶之言哉？民間菽粟如水火，則可以自相通融，不資於官矣。譬之水泉，勢必潤下，溢於此則流於彼，溢於彼則流於此，不遏其流則隨處充滿，何勞人力哉。是以齊桓公之明禁必曰「無遏糴」，而晉饑秦輸之粟，秦饑晉閉之糴，君子以之論曲直也。遏糴之事，霸者且不爲，而況以德行仁者乎？世之淺見者，鄰國凶荒，米價高貴，則遏糴自

私，不令出境。夫鄰國之民皆吾同胞也，獨可視其饑而死乎？彼不資於成熟之地，則無所仰給，勢必侵奪我矣，我亦安能專有其富哉？假如己當荒歲，而人亦閉之，我將何賴焉？且平時穀賤傷農，偶遭穀貴，使之出糶亦足以利民。民知所利，則凶荒之年亦必有通販以濟之者，亦不患於民之饑以死也，其利豈不博哉？故有天下之志者，當知王者有分土，無分民，務開通糶之門，而深嚴遏糶之禁，斯可耳。

予所歷仕之處多遇救荒，在建寧則發廩以平糶，在弋陽則發廩以賑濟，此則所蓄有限，久亦無以繼之。在揭陽則招商通糶，在辰州則誘商販穀，皆不限其價，此則庶幾惠而不費矣，然貧民亦無由得糶也。在吉安值安福之饑，則議借官銀數千兩給大戶爲糶本，使之通販，而不問其利之所得，其後但收其原價而已，此亦通融之一

術也，但議未行而官即遷矣。此外再無善術，惟有民間自相稱貸，官不勞而民可贍，然亦須使民有菽粟如水火也，此爲政者所宜留意焉。

治水之法

禹時河道從大伾過泲水，其下播爲九河入海，是爲北河。大伾在黎陽縣大河垂北之地，黎陽今大名府濬縣也。北已湮塞二百餘里，則爲隋永濟渠。永濟渠在今開州西北九十里，即衛河所經也。元時水運自南達于中灤，而逾至淇門。中灤蓋近大伾之地，而淇門當亦入永濟渠處也，從此北下則爲泲水矣。自秦始皇伐魏引黃河水，決滎澤以灌梁城，由是河從南出，是爲汴河，經泗下流合淮以入于海，此北河之所以漸塞，而酸棗、瓠子之間所以常決也。

酈道元以爲「禹塞淫水，於滎陽下引河東南以通淮、泗。濟水分河東南流」，則誤認爲禹功，而不知爲秦事矣。夫大伾以北中灤、淇門之間，禹河故道所在，開濬不過二百餘里，人力似亦可施，但河復北流，則汴渠必竭。何則？滎水決澤故也。梁無巨浸，所恃者滎澤之瀦耳。瀦必有隄以畜水，滎本濟水之所溢，未瀦則爲陂，既瀦則爲澤。《周禮》「豫州其浸波澹」，蓋即此耳。孔氏以滎、波爲一水，其說是也。滎澤既決，則不惟舟楫難通，^①而灌溉亦無所賴，此其害豈小小哉？欲復禹蹟，宜圖瀦滎，如難用力，則順今水勢先濬下流，隨時制宜，不必盡求復古，亦可也。然後世治水所以迄不能比於禹蹟者，蓋亦有由。以戰國時言之，齊與趙、魏之間，黃河入海之道也。齊在河東作隄，距水二十五里；趙、魏在河西亦作隄，距水二十五里。兩隄相

去五十里，水勢有所遊盪，而戰國未隄之前，水道廣者當又不止五十里而已。

古者治民，惟急先務，上下勤恤，同堂聚精，不分心於所不急之事，而拳拳以不得人爲憂。得人以任之，使得展布四體，竭誠效勤，工雖久役，民不知勞，此成功之所以克告也。秦漢之間，水至而去，填淤肥美，民耕田之，或久無害，稍築室宅，遂成聚落。大水時至，漂沒則更起隄防以自救，稍去其城郭，排水澤而居之，湛溺自其宜也。由是隄防陋者去水數百步，遠者數里，稍欲治之則敗壞城郭、田廬、塚墓以萬數，百姓怨恨，此賈讓言於哀帝所謂「與水爭咫尺之地」也，殊不知去室廬，毀山陵，決隄岸，徙民而振業之，此皆人功所造，禹亦豈能舍此法哉？至於後世，則自利者

①「楫」，原誤作「揖」，據文義改。

多，信道者少，有可通流，輒爲勢阻怨，亦難於任矣。況今河出汴渠，蹟非禹舊，兩涯之間豈復有五十里者乎？要亦僅如賈讓，陜者去水數百步，遠者數里云耳，其下流壅塞宜矣。世之治水者豈不知下流之先濬哉？顧遊盪之區不寬，則奔騰之勢必迅。疏濬未深，汙填已至；偶乘新漲，盡廢前勞。兼以才力易窮，工程難繼，功惟專責，莫知大役之艱；人各異圖，終鮮同心之助。當斯時也，民勞多怨，物論有稽，求免於罪且不可得，而況於望有成功乎？夫天下無難爲之事，而有難爲之時，使人知當務之爲急，而當事者又能悅以使民，尚何患事之難爲哉？不然而欲隨世以就功名，則亦徒有勞民傷財而已。

江、淮、河、濟各出一源，而能獨達于海，故謂之四瀆。禹順其獨達之性而治之，不使相混，蓋有深意存焉。四瀆皆水

之大者，而河之發源尤遠，其大尤非他瀆比。曹、濮之間，水所常決之處，九河之外於此又通一渠，則順流東下，亦足以殺河勢。然但使之從大伾而北者，誠以曹、濮之間濟水所匯，二瀆合流則濟北、濟南之地將不勝其汎濫矣。汴梁以下亦然。觀秦決滎澤灌梁，而引河南注，下入泗流以通于淮，滎亦濟所分也。三瀆相合，勢必難容，陳、鄭、徐、邳之區常不免於水患，其以此歟？《禹貢》言淮入于海，孟子乃言「排淮、泗而注之江」，先儒以爲記者之誤，非也。蓋當時淮有三洲，南與江通，則與泗水排注于江，此當江之下流與海會處，而三洲又淮之支流，非若大瀆入海者之直達也，故淮入于江而不爲患耳。禹之治水，其慮豈不遠哉？

禹之治水，水之道也，疏、濬、決、排是也。河流甚大，而水且多沙，下流圩填則

上流汎溢，故分爲九派，雖有圩，沙必不盡塞，且易通滯，水始有歸。疏，分也，此治河之道宜疏也。濟水性重，而其行悍疾，自發源以至于河，則絕河而南，或伏或見，東北會于汶以入于海。汶在齊魯之地，其間有泉從地中湧出者甚多，而皆會于汶，即濟水也。漯亦濟之別派也，此當通其泉眼，故曰瀹。瀹，通也，如管籥之通其竅也，此治濟、漯之道宜瀹也。漢水入江，汝水入淮，而亦從淮分流，南注入江以達于海。汝、漢上流皆有壅塞。決，闕也，開闕以去其壅塞也，此治汝、漢之道宜決也。此三者皆濬導之意，恐水道之有壅也。惟淮、泗之治則隄障之。蓋淮有三洲，其地與江相近，不當淮瀆之衝，可以田耕，民必聚廬成業。所慮者，泗水入淮分流，至此時或有漂沒爾，則排而去之，以注于江，前所謂汝水入淮而注江者亦同此派，三流合

而水勢盛矣。排，爲隄以防水也，此治淮、泗之道宜排也，蓋與曲防以病鄰國者不同矣。又泗惟一源，秦漢以上河與濟、汶尚未相通，水過泉微，其流易竭，何以資灌溉、利轉輸乎？意必古者已爲斗門，以時畜洩，豈宜立待其涸哉？今泗之上流首受濟、汶，下復受河，三流同渠，猶苦水盡，則在古可知矣。然則泗上之有閘，當不自近代始也。併記于此，以備參考云。

兵 要

孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。」兵要盡於此矣。後世多以智力相尚，遇勝己者則爲所屈矣，故智力有時而窮。尚智力則有假於天時，以一人之疑，有假於地利，以壯人之怯，凡以無「人和」可恃也。「人和」者用兵之所必不可失也，故戰

得「人和」，戰則必勝；守得「人和」，守則必堅；遷國得「人和」，遷則從者如市。順其所欲，違其所惡，則感人者深，此得「人和」之本也。平時不能固結人心，而倉卒欲用之，則絕甘分少，與士卒同甘苦，雖非厚澤至仁，亦庶幾有所感激耳。不然則人心渙然離矣，烏能得其死力哉！

武王曰：「受有臣億兆，惟億兆心；^①予有臣三千，惟一心。」以得人心之和言也。故人心和則如身之使臂，脅之使指，法制曲防無不周密，此不可勝之形也。人心不和則如枝之離榦，榦之離根，部分指示無不疏遺，此可勝之形也。至於臨陣之時，我兵則當置之死地以堅其效死之心，敵兵則當置之生地以開其求生之路。在我者效死，則奮力者先而其氣厲，此其所以必勝也。在彼者求生，則脅從者散而其氣分，此其所以易敗也。勝敗之機歸於人

心而已矣。

孫武子曰：「用兵之法，全國爲上，破國次之；全軍爲上，破軍次之。」是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法爲不得已。脩櫓轂輜，具器械，三月而後成。距堙，又三月而後已。將不勝其忿而蟻附之，殺士卒三分之一而城不拔者，此攻之災也。故善用兵者，屈人之兵而非戰也，拔人之城而非攻也，毀人之國而非久也，必以全爭於天下，故兵不頓而利可全，此謀攻之法也。故用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之，少則能守之，不若則能避之，故小敵之堅大敵之擒也。」觀此數言，則武子之說蓋本聖人重愛民命之意，所貴

① 「億兆」，《尚書·泰誓上》均作「億萬」。

格人之心而不在於力爭，雖曰「謀攻」而實在於「止攻」也。伐謀者以德勝也，伐交者以智勝也，伐兵者以力勝也，攻城者以久勝也。德足以服人，則侵犯之謀無自而作，雖或有之亦即潛消，何待於用兵哉？此所謂「伐謀」也。以其不戰而屈人，故謂之上兵。德不足以服人，則人將侵犯，結援連兵與我爲敵。必須用間諜以離其黨與，開生路以招其脅從，則渠魁失助，易於成擒，此所謂「伐交」也。伐交用智，次於上兵，亦可以不戰而屈人者也。若兵形既成而伐之，則所恃者力。力强則勝，力弱則不勝。力而濟之以詐，則攻其無備，出其不意，多方以誤之而已。詐力不及而能勝者鮮矣，雖勝之則所愛子弟安保其殺傷之不多哉？至於攻城，則敵以其守，我以其攻；敵以其佚，我以其勞，曠日持久，尤非用兵之利也，故非不得已不可以攻城。

自「伐兵」以至「攻城」，雖百戰百勝豈足爲盡善哉？十則圍，五則攻，倍則分，敵則能戰，少則能守，不若則能避，此強弱之形也，所計在力矣，故曰「小敵之堅大敵之擒也」。然大敵亦豈能期於常勝哉？兵猶火也，勿戢將自焚也。百戰百勝而不知弭兵之術，禍將何時已邪？故兵威不振，則敵有玩心，未易柔服也。兵威既振，殺伐已張，於人無盡夷之理。苟不以德招徠，綏其餘黨，則自新無由，人懷必死，安保其無後災乎？在《易》夬之《彖》曰：「揚于王庭，孚號，有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。」夫「揚于王庭，柔乘五剛」，謂雖五剛陽盛，君子道隆，而一陰未盡，猶揚揚然在上，如小人之在王庭也。則當孚號自厲，戒備不忘，不必窮兵過治，使無所容，故曰「告自邑，不利即戎」。夫然後「剛長乃終」，故曰「利有攸往」也。孔子《彖傳》明

言其義，而說《易》者乃以「揚于王庭」誤解「正名其罪，顯揚於朝」，此豈「不利即戎」之意哉？夫德至於五陽之盛，則德威已足威人。惟在我者始終一德，無有二心，則不久而人自化耳，此何煩人力哉？否則三驅不寬前禽之失，而履霜轉起堅冰之漸，將有勞心殫力，老師匱糧而不可解者矣。孟子曰「善戰者服上刑」，其謂此歟。

後世用兵止是力爭，力爭而不用詐謀則以力角力，取勝爲難；雖或勝之，而弟子之輿尸必衆，此仁者之所所不忍也。故攻其無備，出其不意，多方以誤之，力爭者之要法也。夫詭道，非聖人之所尚，然不能弭亂於未萌，釀成其勢至於不得已，則急於救人者必有仁術，故詭道不可盡廢焉，否則宋襄之仁義鮮不敗矣。

兵法以仁爲主，而以嚴行之。非仁則

人心離，非嚴則人心玩，皆取敗之道也。嚴與仁，禮樂之別名也，而謂行兵者不本於「中和」之德可乎？

當天下國家多事，而欲以兵威靖難，未有不先於內治者。夏少康、周宣王尚矣。自後如管仲相齊桓公，脩內政者二十五年而始能攘強楚。百里奚相秦穆公，脩內政者二十六年而始能霸西戎。樂毅相燕昭王，脩內政者二十八年而始能報齊怨。惟晉文、悼公仍累世基業，故能一旦而成霸功。其起自匹夫，不偕尺土而即成帝業如漢高祖者，蓋緣秦惡已稔，天下有「時日曷喪」之心，故義兵一舉而遂王關中。然必燒絕棧道，惟善養民，而後天下始定。不脩內治，不順民心，而欲治戰具、備糗糧，以除大患，危道也，其不亡者幸耳。

諸葛亮木牛流馬止是製法精巧，機活易行，然亦必須有人牽挽方可節其進止。

其在平地，一牽或可數步。《魏氏春秋》云「人行六尺，牛行四步。載一歲糧，日行二十里，而人不大勞」是也。流馬當亦如之。若遇登高，豈能自上？當其下行，其勢必順，苟後無挽者，安保其不傾？此實理也。蓋亮有巧思，故其製精絕耳。離婁之明、公輸子之巧，不以規矩不能成方員，苟能竭目力而以規矩繼之，則雖衆人亦所能爲矣。以其藝人神，則謂之神可也，天下豈真有神輸鬼運之術哉？

世之言練兵者，不過習馳、射、擊、刺之技，坐、作、進、退之方而已，此其末也，然亦非難事。譬之學烏獲之舉百鈞，其初豈能勝此任哉？由十斤而試之，以漸進於百；由百斤而試之，以漸進於千，但要工夫不息，則烏獲之任自此而舉矣。孔子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」又曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」教民者，教

之以孝弟而已。善人德性用事，能以孝弟率人，至於七年，民皆知義，故可以即戎也。苟無孝弟之心，則必遺親、後君，當其危難其不至於棄長上而不顧者幾希，武藝雖高，將安用之？故孟子曰：「君行仁政，則民親其上，^①死其長矣。」又曰「壯者以暇日脩其孝弟忠信，人以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦、楚之堅甲利兵矣」。云「制梃」，則不待甲兵堅利也；以「孝弟」而即能撻秦、楚，則不待武藝精強也，然則「孝弟」豈非教兵者之所當重哉？以孝弟之心而益精武藝，則尤善耳。否則寧無武藝，不可無孝弟，此「去兵」不可「去信」之意也。

制兵之法，多言「八陣」，此以其無常名而言耳。蓋地形有廣狹、短長、橫斜、曲

① 「則」，《孟子·梁惠王下》作「斯」。

直，隨兵多寡而分布之，其勢不得不異。韓信所謂「多多益辦」而「分數明」者，正指此耳。然大要取於首尾之相應，如孫子所謂「善用兵者，譬之常山之蛇，擊其首則尾應，擊其尾則首應，擊其中則首尾俱應」，然首尾之應，正見人心之同。武王有三千人惟一心，則其臨敵布陣之時豈忍棄而不顧哉？故論「八陣」者，不必拘於天地、風雲、鳥蛇、龍虎之名，而貴於前後、左右、彼此不相遺之實，但隨人多寡以爲什伍，部分聯屬必使如子弟之衛父兄，手足之捍頭目，豈非先爲不可勝之兵乎？

兵，凶器；戰，危事，聖人不得已而用之，雖用之必計萬全焉，豈可因貪忿興兵，而以所不愛及其所愛哉？「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」，雖百戰百勝猶服上刑，而況未必盡勝乎？聖人以慎戰，爲計萬全耳，然臨敵而始慎之則

晚矣，亦其所不得已也。是以君子之息爭也，不在於徵辭請罪之日，而在於脩好睦鄰之初。是故「善爲國者不師，善師者不陳，善陳者不戰」。昔衛靈公問陳於孔子，告以「俎豆之事則嘗聞之，軍旅之事未之學也」，正謂諸侯交鄰則有宴饗之禮，陳俎豆焉可以不至於陳也。其後，孟子發明此義，而告齊宣王之間交鄰，則曰「惟仁者爲能以大事小，故湯事葛，文王事昆夷。惟知者爲能以小事大，故太王事獯鬻，句踐事吳」，此則所謂俎豆之事也。聖賢當衰周擾攘之世，所論止於如此，未嘗遷就世俗功利之見，以爲遠怨之方惟在於脩睦耳。後世以功利爲念，故焦頭爛額者率得上功，而曲突徙薪者無恩澤焉。殊不知殃民害物者，皆此輩爲之也。「今之所謂能臣，古之所謂民賊」，

① 「能」，《孟子·告子下》作「良」。

豈虛言哉？

古者尚文不尚武，故言治者惟以德先。殷王太戊嚴恭寅畏，不敢荒寧，謂之中宗。武丁發言雍和，不敢荒寧，謂之高宗。以其有聖人之德，可以追配成湯，故皆稱「宗」，此其所尚在德也。魯武公者伯禽之玄孫也，當時嘗有武功，初亦不以此立廟，可見先王時不以武爲重矣。至成公六年，季孫行父戰鞏有功，以武功歸美成公，追論武公之功，而特立武宮。蓋行父不引君當道，而導之以好武也，豈非古之所謂「民賊」與？「由今之道無變今之俗，雖與之天下不能一朝居」，可不戒哉！

車戰法

《左傳》於昭公元年「晉荀吳帥師敗狄於大鹵」之下，載「崇卒」、「毀車」之說，竊

意此未必自荀吳始，凡戰者大抵然也，況詐戰乎？且戰之所以用車者，居則以列營屯，行則以備衝突，夜則以待士卒寢處。故周公作《東山》之詩以勞歸士，而曰「敦彼獨宿，亦在車下」，此見出師之時士卒固宿於車中，不但列營屯、備衝突而已。武王之伐紂也，革車三百兩，虎賁三千人，每車止十人耳。古之車制，雖天子、元戎，每乘不過四馬，其廣不過六尺六寸，就以十人寢處，似亦難容，要必以其半巡警，而更番以宿也。故十人乘兵車一乘，而以逸待勞，此必古制。蓋王者之師，惟以問罪而無敵於天下，雖用戰車而實未嘗戰，故以車備戰，計萬全也。苟至於戰，則已事力爭，而輕剽便儇惟人爲利。觀牧野之師，武王渡孟津，陳商郊；而紂旅如林來會，前徒倒戈攻于後以北，則其時已用步卒矣。其後，司馬制車之法，每乘甲士三人，步卒

七十二人，亦臨陳應敵之分數耳。如此則但以車爲防，而不必乘車以戰矣，雖用以戰，如庾斯追子濯孺子，而抽矢扣輪亦止。御善射者一人於平原隨宜趨利，與田狩之「不失其馳，舍矢如破」義同，車中固不多置卒也。故以「卒」爲「步卒」，不然則七十二人者豈一車所能容哉？說者又謂兵車一乘七十五人之外，尚有二十五人將重車在後，而又豈知二十五人者亦非重車所能容哉？朱子乃據此說以釋「方叔南征，其車三千」之義，謂法當用三十萬衆，則以重車之三十五人并人兵車七十五人之數，^①共百人而爲一乘矣，又曷嘗論百人之以何以容哉？宜乎自知其說之不通，而又自以爲未必實有此數也。竊意方叔人望所歸，奉命以聲荆罪，又當宣王盛時，獫狁方服，止用一車十人之法，已得三萬人，亦足以威蠻方矣。況越千里遠征，宜無重勞以先

爲不可勝者，而果何必以三十萬衆奔走車塵下哉？夫車戰法未嘗亡也，人亡而法始亡耳。至於末世，益不逮古，馬不足用也。馬不足用，戰車雖不毀，亦何益乎？蓋驅車必資良馬，車無良馬而欲以當敵，則牽挽難前，轉移不捷，其不至於覆敗者幾希矣。然則毀車以崇卒，衰世之所必至也，豈必自荀吳始哉？

處大家大國之術

治國有二難事：內有大家制其權，外有大國制其命。然聖賢亦有處之之道：「爲政不難，不得罪於巨室。」其要歸於正身脩德以立標準，使之心服而已，此所以處大家也。「智者爲能以小事大」，其要歸

① 「三」，據上下文義，當爲「二」。

於貴德尊士以明政刑，使之畏威而已，此所以處大國也。不如是而欲假智力以相抗，鮮不敗矣。

火 政

《左傳》載子產火政，止及遷徙、儆備、告穰之事，而臨時效用則皆未詳。嘗立救火法，必須平時設人分東西南北爲四班，各專一方。一有火警，即不待拘喚，各救其方。班立一人爲首，以奮不顧身、能鼓舞人者爲之，使之自糾其黨。拆屋以上高匠、木匠，扯拽以小甲，汲水以火夫，俱聽爲首者分屬稽查，或分廢書紙張以爲驗。救而得熄，量其方所救人家多寡以行賞。而爲首者賞必數倍於衆，多或至十兩，少亦不出一、二兩，則人始樂爲，不勞餘力也。推奸誤事者，重責之。巡捕等官惟率

皂隸、機快，令各執木棍一根，禁人搬搶財物。但遇此等之人，衆即亂打，如軍法然，不可姑息也。其拆倒房屋，却許人搬取木植，以令地空可救。次日驗功，以所得之木給與之，仍另議賞。附近人應救者，亦驗其木爲功，不加賞。不救而無木者，則罰之以爲賞資。每以語諸有司，漫不加意，率以爲迂談也。奔走火場，迄無善術，惜哉！

說理會編卷之八終

說理會編卷之九

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

帝王

二帝唐堯虞舜

附伏羲、神農、黃帝

堯舜以前亦有神聖，如伏羲、神農、黃帝是也。然孔子所祖述者惟堯舜，而序《書》斷自唐虞者，蓋上古民淳，事多朴畧，可以清靜無爲，不脩法制。堯之蕩蕩如天，初亦有同上古，及舉舜敷治，而氣象遂別矣。經綸天下，曲盡人情，此因時之中道也。故「執中」之傳，自唐虞始，而三皇之治，近於佛老矣。然亦時不同耳，豈可

謂伏羲、神農、黃帝非時中之聖乎。

堯之德如天之發育萬物，虎狼蛇蝎使各遂其生，無所厭棄。如共工、讎兜亦皆並立於朝，有不善則包容之，而使共、兜得盡其才，斯已矣，此所以爲蕩蕩也。及既舉舜，用輒有功，然當權寵相軋之際，共、兜未免有嫉忌之心，則又不可聽其所爲矣。在舜時，則思慮不得不漸周，經綸不得不漸密，禮樂刑政悉皆明備，此致治之道當然也。故孔子以「大哉」贊堯，「君哉」贊舜，意蓋如此。然堯詢考之間即知舜爲可績，又以見堯之蕩蕩非概施無別者，此所以爲時中之聖歟。

堯稱「大哉」，猶存上古簡畧之風；舜稱「君哉」，遂啓後世經綸之治，而世道之渾樸、開明於此分焉。堯之煥乎有文，亦舜之相業也，而益成堯之爲大矣。

孟子論舜之於象，「象憂亦憂，象喜亦

喜」。而載「完廩」、「浚井」之事，世儒多疑其無，謂堯在上，二女嬪虞，象無敢殺舜之理。而西山真氏因以爲「孟子但論舜之心，使其有是，處之不過如此，豈必其真有是哉」。雙峯饒氏亦曰：「完廩、浚井儻無，則不告而娶亦焉。知其非無，但恐庸或有之，是以孟子不辯。」竊意此等處不可以盛治之事律之。蓋當堯之時，洪水汎濫，下民其咨，幸而苟全亦近禽獸，故人倫乖亂，風俗淪胥，而尊卑疏戚之等未必皆有別也。堯方憫其墊溺，奚暇責之治禮義哉？且反而求之，有子如丹朱，傲慢、朋淫，無所不至，而艱食之民豈宜不教而殺哉？惟一以寬大處之，故曰「蕩蕩如天」也。況上古爲君者，不若後世之尊嚴，故女嫁民間，順事舅姑、伯叔，亦與常人無異。瞽瞍，天下之至惡也；象，天下之至愚也。謂藉瞽瞍而以父殺子，雖如民俗之淫邪，堯

必不校，故妄意欲棲二嫂，此非至愚而何？觀其以「鬱陶」爲說，而舜即使治臣庶，則面相問答之言也，理宜有之。若水土既平之後，人或爲此不根之論，其於害義傷教亦甚，孟子亦必有如辨咸丘蒙之妄者矣，豈肯含糊以惑世哉？但《史記》於「焚廩」之下附之以「兩笠自捍」，「穿井」之下附之以「匿空旁出」之言，若欲神其事者，而畫蛇添足，則於文義果有不通焉。至謂其不告而娶爲妄，則蘇子由之說也。夫舜之不告而娶者，孟子亦屢言之，不以爲無也。蓋堯意欲妻舜，正恐瞽瞍或有違命，則不可以強其子；娶而後告，瞽瞍亦不得有間言矣，是善處人父子之間也。瞽瞍既爲大惡，則其不欲舜之娶也，視殺舜之惡又下一等，不必謂其無也。原蘇氏之意，惟在誤解「不格姦」之一言耳。蓋「不格姦」者，謂不正其惡，猶言不責善也，陽

明先師嘗辨之矣。帝使其子九男、二女，百官、牛、羊、倉廩備，以事舜於畎畝之中，天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉，猶曰「爲不順於父母，如窮人之無所歸」，則釐降二女之前，豈可謂其已順父母哉？

三王夏禹商湯周文王武王

荀子曰「禹入聖域而不優」，蓋本於「至禹德衰」之說。然孔子稱其「無間然」，則非「純亦不已」之德不足以當之；又以其「有天下而不與」，與舜同稱。夫「不與」者，無與於己也，此見其治天下如一點浮雲過太空矣，不謂之至德可乎？若其治水八年於外，三過其門而不入，胼手胝足不知其勞，有似於「摩頂放踵，利天下爲之」者，則以適當同室有鬪之時，不得不被

髮纓冠而往救也，此又見其爲時中之聖矣，烏得以爲不優乎？

《述異記》稱：「禹會塗山，防風後至，誅之。其長二丈，骨專車。」此說本於《史記》，《世家》云「禹致群神於會稽」，地與「塗山」之說微異。塗山在濠壽，蓋江淮之間，非唐虞時巡狩之地，豈以道路去衡、泰二嶽爲遠，而於其間總爲塗山之會歟？至於會稽，則益爲僻壤，非巡狩所宜及矣。今會稽有禹陵，豈禹之少子封於越，因葬其地而誤傳邪？況禹爲天子，薦益於天，則巡狩之事益宜爲之，如舜之攝行方岳之事也。且防風後至而即誅之，似非王者懷諸侯之政，與孟子慶、讓、貶、削雍容之意大不侔焉。得無戰國以後陋儒誇大之言乎？

虞廷諸臣，皋陶之德最爲精明，知人安民之謨能發天人合一之理，而邁種民

懷，禹所推讓。陸象山稱「唐虞之際，道在皋陶」，蓋謂此也。故孟子叙道統之傳，則謂禹、皋陶爲「見而知之」；論得人，則謂「舜以不得禹、皋陶爲己憂」，以禹先皋陶，此可見禹之德爲優矣。舜以曆數歸禹有以哉。然稷、契及益皆至德也，而舜、禹之薦一不及焉，蓋此五臣者當舜治水時同時而舉，但禹、皋陶或稍在前，故常並稱耳。至舜命攝位，則計其時必皆老矣，稷、契或已不存，故所命惟禹、皋陶，而禹薦益之時，則皋陶又不存矣。不然則初命平水土時，禹之所讓尚以稷、契先皋陶，而至其後也，何以與皋陶皆不復及邪？

蘇子由曰：「孟子言堯、舜、禹之終，皆薦於天。堯崩，舜避堯之子於南河之南；舜崩，禹避舜之子於陽城，天下皆往歸之，然後之中國踐天子位。禹崩，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啓，

故益不得爲天子。」以《書》觀之，此非君子之言也。舜、禹之攝格于祖考，郊祀天地，朝見諸侯，巡狩方岳，行天子之事矣。及其終而又避之，何哉？使舜、禹避之，天下歸之，而其子不順，將從天下而廢其子歟？將奉其子而違天下歟？此事之至逆，由「避」致之也。至益不度天命而受位於禹，避之而天下不從，然後不敢爲，匹夫猶耻之，而謂益爲之哉？據此則舜、禹、益之受薦，已可不避而爲天子矣。殊不知堯之薦舜，舜之薦禹，禹之薦益，但使之爲相以主祭、主事而已，至於克享天心，克從民欲，則在舜、禹、益歷年之久近，施澤之淺深，不能使天之必受，民之必歸也。故曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。」當君存而攝事，未嘗真爲天子也。及君既終，百官總己以聽冢宰，而嗣子宅憂於其宮者三年，此古諒闇之禮也。喪畢而

避位焉，蓋欲人之一乎嗣子耳，豈敢期衆心之必已歸哉？蓋上古告終易代，必以傳子爲常，而與賢之法自堯、舜始，故言禪者惟曰唐虞，則舜、禹、益之避，乃本聖人謙讓之實德，而無所意必之公心，一聽乎天命而已。凡嗣子之所以不靖者，以人心猶未盡歸於我，此其所以當避也。人心歸焉，天命屬焉，嗣子雖欲不順，將誰助乎？苟不待天命之自定，而謂天下非己不能君，遂居其宮，以逼其子，即謂之篡，烏得以爲不必避乎？及避之，而民不能舍，然後之中國踐天子位，雖受天下而不以爲泰矣。若民歸嗣君而天下已有所屬，則己適得遂其避位之初心，又何歉焉？如其嗣君召用，復輔相之，則於先君之薦亦未爲有負也。堯初命舜、舉益暨禹，皆本同時，則益當禹崩之日必已老矣。自啓承禹後，其復相益與否，史無可考，不可得而知，然

而或相或不相，皆無與於己也。惟以爲既薦於天則不必避，是以私意必天命之在我，而豈聖人順自然之至德哉？避之而不從，固天理之所安也，雖匹夫亦奚足爲耻耶？

商之前無征誅事，伐桀自湯始。然湯初聘伊尹時本無此意，觀其五就桀，蓋欲感格桀心以歸於善，而終身服事耳。及桀稔惡不悛，則始說湯伐桀，故湯之伐桀，伊尹說之也。放桀之後，湯有慙德，可見其心惟以伐桀爲不安。而「天誅造攻自牧宮，朕載自亳」，則伊尹自明其事起於己耳。

湯之放桀，本於應天順人，此身任天下之重，「獨立不懼，遯世無悶」之時也。求其事，無一毫不合於天理之正，於心自可安矣。然而放桀南巢，猶有慚德，曰恐後世以爲口實。此豈畏人譏議哉？蓋平

時不能感格君心，而至於放伐，此蓋羞惡之心所不能自己者。伊尹耻其君不爲堯舜，曰「一夫不獲，時予之辜」，亦是此意。如禹下車而泣罪人，謂堯舜之民能以堯舜之心爲心，而己之民不及焉，是亦其所耻也。羞惡之心，天機也，豈能遏絕？雖聖人亦以此心反己自脩，慊然不敢自足，蓋其力量甚大，而其心未嘗不小，此「藉用白茅」之所以「无咎」歟？世之君子以信心所爲，謂行所無事，而耻心之生則以爲障，幾於「居之不疑」矣。心體之正恐不如此。

湯之伐桀，止於「放」，故《書》曰「成湯放桀於南巢」。武王之伐紂則殺之焉，《史記》曰：「斬紂頭懸於太白之旗。」懸不懸未可知，其爲殺則似真有。觀孟子時有弑君之疑，而以「誅獨夫紂」解之。又引《太誓》言，則取其「殘殺伐用張」，是誓師之初已謂殘暴之渠魁爲當殺也，非指紂而何？

此等處但須論，在彼者真是殘賊，在我者真是天吏，則應天順人之舉。其他形迹之間，或有事勢不得不然者，奚足論乎？但苟無湯武之志，是亦弑而已矣。若紂既自燔死，而武王又射之三發，擊之以輕劍，乃用黃鉞斬紂頭，又并斬其已經死之嬖妾、二女，則豈聖人之所爲哉？其妄誕甚焉。

「湯武革命，應乎天而順乎人」，惟順人心而無一毫利天下之私，則能對上帝，故曰「應天」焉。「應天」與「順天休命」不同，從天理中流出而無所作意，則謂之「順天」，若「應天」則以無私之心求合於天而已，此湯武所以爲「反之」之聖也。

蔡仲默《書傳》引吳氏言：「湯之辭裕，武王之辭迫；湯之數桀也恭，武王之數紂也傲。學者不能無憾。」竊謂誓辭之同異不必有疑，蓋湯武皆爲安民，非利天下，其心一也。故曰「湯武革命，應乎天而順乎

人」，豈容以私議哉？但湯之安民，爲人皆有「時日曷喪」之心，時至而不得已也，故東征西怨，南征北怨，皆曰「奚爲後我」。武王之安民未免有所作意。蓋人心怨紂雖深，而「商之孫子，其麗不億」，賢如微子者尚或有之。三仁去後，復遺祖伊之賢，故家遺俗、流風善政猶未盡泯，故士大夫亦有謂殷可復興者，則人猶少有疑耳。武王慮生民之塗炭日甚，而耄已及身，恐後來無繼，故特起一念以除暴救民，此乃「老婆心急」也。觀其言曰「無畏，寧爾也，非敵百姓也」，尚有鼓舞人心之意，此則與成湯氣象不侔矣。故湯之數桀非恭也，武王之數紂非傲也，桀惡已著，天下所共欲誅，不待多言而人自諭耳。紂惡雖共厭之，然恐人心猶或有間也，則不得不盡發其實以昭示人人，使知「殘賊」、「一夫」天命之所當討也。然而二王之優劣，於此亦可見矣。

《史記·周紀》載：紂因崇侯虎之譖，囚西伯於羑里。閔天之徒患之，乃求有莘氏美女，獻之紂。「紂大悅，曰：『此一物足以釋西伯。』」乃赦西伯，賜之弓矢斧鉞，使西伯得專征伐。西伯乃獻洛西之地，以請除炮烙之刑，紂許之。西伯陰行善，諸侯皆來決平。「獻美女事或以爲非聖人所爲，此迂儒之見也。當時紂爲不道，窮耳目之欲，其以聲色求諸侯者多矣，豈足以爲異事哉？天下之人所倚重者惟在文王，雖人百其身而肯贖，況於臣子而忍視其君父陷於死地乎？顧無術以救之，惟有美女順其所欲，庶可因之以開通紂心耳，豈非忠孝之至情哉？若獻洛西之地，則恐無此事。文王之時，尺土莫非殷有，周未嘗專有洛西之地也，奚以獻爲？至曰「陰行善」，則益失文王之心矣。弓矢斧鉞之賜，意亦不在此時。金仁山曰：「殷制分天下

爲左右，王季時已受命作伯，文王因之得專征伐，則文王弓矢斧鉞之賜必不在囚羑里之後也。」夫羑里之囚，爲諸侯皆向之也，若非先已得專征伐，威德及於諸侯，而何以致崇侯虎之譖邪？

朱子論文王事紂惟盡本心，武王伐紂惟順天命，「天理人欲，王道伯術之所以分處」，義理甚正，但「觀政於商」之說，未暇辨其非耳。

《史記》謂：武王東觀兵於孟津，諸侯不期而會者八百。以天命未可，居二年始伐紂。亦是虛誇之辭。武王本無取殷之心，觀兵何爲？且以臣伐君，非可輕舉，苟無號召，則諸侯亦安能率然而至哉？意者，諸侯皆以民之塗炭赴訴於周，同時而至，當其時取殷，民心亦無不悅，而武王弗取也。《多方》所謂「五年須暇之」者，疑即指此，則其事不當言於伐紂之前一年，

而亦必非觀兵耳。

孟子言「至仁伐至不仁，而何血之漂杵？」正論武王未盡善處。雖血流本是商人自相殺，亦見當時人猶拒戰，不可爲「仁人無敵於天下」矣。

聖人者，仁義而已矣。仁義之德實而既充，大而能化，斯之謂聖也。化之而入於不可知之神，聖斯至矣。聖人之於天道有未至者，故以神居聖之上，安得以其化之未神而遂謂非聖哉！「堯舜性之」，聖之至者也；「湯武反之」，非未至之聖乎？然而仁義成德則一而已，豈可以所遇之迹而論優劣哉！蘇軾謂「武王非聖人也」，以聖人必無征誅之事；而併謂孔子「不足於湯」，是以所遇之迹論也。夫湯「顧諟天命」，「聖敬日躋」，幾於不已之純，其爲聖明矣。武王則後人稱之爲「執競」，爲「不泄邇，不忘遠」，雖未詳其「日新」之說，亦

足以見乾乾不已之心，故德謂之仁人，孝謂之至孝，豈非已入聖域者哉？然比之堯舜，則湯武信有不及矣。堯舜至聖也，而禹幾之。孔子蓋企慕焉，故屢屢稱揚，以明願學之志，豈故伸此以抑湯武之征誅耶？且征誅之事，聖人之所不得已，非可以示訓者，又何怪乎其不以爲恒言耶？若《無逸》之書，止以殷王中宗、高宗、祖甲及周文王四人爲迪哲，則以繼世之君所戒在「逸」，其生則逸者多以勤政勞神爲罔或克壽，而不知中宗以勤政而享國七十五年，高宗以勤政而享國五十九年，祖甲以勤政而享國三十三年；其他雖有賢聖之君，而享國之年不經見，必皆不及三王者也，故不與於勤政之列。文王亦以勤政而享國五十年，則周基之所由起也，故所舉以戒嗣王者，惟此而已。其創業之君，憂勤惕勵有不待言者，而況武王享國止十九

年，又不足以見勤政者之必壽也，則畧之而已。不然則誅紂周公之所相也，其作《無逸》豈肯薄武王而不言哉？至於湯之伐桀，武王之伐紂，則以其肆虐害民，天命已絕，因民心之迫，而救之於水火之中，此仁義之心，非富天下也。故湯武革命，孔子謂其「應乎天而順乎人」，蓋無異議焉。但武王之時，人心雖已怨殷，而殷之故家遺俗、流風善政猶未盡泯，士大夫或有欲待其復興者，而武王則以人心歸己，欲釋不能，而耄先及之，後恐無繼，乃遂及時鼓舞以成殪殷之功，比於湯之東征西怨，南征北怨，未免有意焉。此孔子所以「不足」，而謂之「未盡善」也，豈謂紂終不可伐哉？文王三分天下有其二，以服事殷者也，使當民情日迫，來蘇之望日勤，亦豈能終守臣節哉？伯夷耻食周粟，亦有所不足於武王者也。然得百里之地而君之，能

朝諸侯、有天下，此伯夷「明德」、「親民」之學也。則當紂不可不伐之時，亦豈能終守匹夫之介節者哉？湯之伐桀也，伊尹說之也，伊尹耻其君不爲堯舜，而行一不義、殺一不辜有所不爲，豈肯以悖亂之事導其君哉？故征伐者，必不害其爲聖人也。夫聖人之所同者，仁義之心而已矣。舍仁義之心而論其迹，則事變無窮，蓋有或相倍蓰、或相什百千萬而不能同者矣。軾之言曰：「文王之時，諸侯不求而自至，是以受命稱王，行天子之事，周之王不王，不計紂之存亡也。使文王在，必不伐紂。紂不見伐而以考終，或死於亂，殷人立君以事周，命爲二王後以祀殷，君臣之道豈不兩全也哉？」武王觀兵於孟津而歸，紂若不改過，則殷人改立君，武王之待殷亦若是而已矣。天下無王，有聖人者出而天下歸之，聖人所不得辭也。而以兵取之，而放

之，而殺之，而可乎？」夫聖人豈不欲揖讓哉？果如軾言，誠亦善矣。然有不得不用兵者，所遇之時異耳。湯之伐桀，雖人無異議，然韋、顧、昆吾皆倚桀爲虐者，非揖讓所能退，且恐其患日滋也，可不用兵乎？至武王時，則紂之黨尚有五十餘國，與奄、飛廉之類，又有甚於桀之時矣，於此而不假兵威，不亦迂乎！兵威不用，人心已歸，不待天命之改而即可受命稱王，則將實紂於何地邪？紂不死，殷人不能立君以事，則文王將何以終邪？武王之德則又不及文王矣，難責其待殷亦若是也。就使紂不誅而止於廢立，則殷人所改立之君莫賢於微子，要其勢亦有不易爲者。當殷之時，去唐虞未遠，人知與賢之爲善，故太甲不順，伊尹得以廢之，人亦不以伊尹之不可王也，而信其所爲。夏殷之末，人既習於與子，而又有諸惡黨爲之輔，

則廢置爲難矣，非有威權，勢亦豈能行哉？然則立君之權，固在諸惡黨而不在他人也。彼蓋紂之私民，其心豈肯歸微子哉？諸惡黨不欲廢紂，而必待武王用兵以定，則已立可疑之地。殷、周人心各有所屬，不歸於一，武王將自立於何地邪？不自爲王亦無以爲自保計矣，此周人之所不安也。故有德有位而民信從，此王天下者之所不辭於任重，而小廉曲謹之士烏足以語此邪！如軾者，不知仁義者也，而徒欲以迹議聖人，則將使「殘賊」、「獨夫」肆行無忌，而生民終無甦息之期邪！故謂武王非至聖則可，以征誅之故而議其非聖則不可，雖湯亦然。予懼強辭之奪正理也，故發聖人之心以明中道焉。

三代中興令王夏少康商中宗高宗周宣王

孟子曰：「逢蒙學射於羿，盡羿之道。

思天下惟羿爲愈己，於是殺羿。」左氏謂「有窮后羿，因夏民而代夏政。其臣寒浞虞羿于田，樹之詐慝以取其國家。羿猶不悛，將歸自田，家衆殺而烹之。浞因羿室生澆及豷」。澆即梟也。所謂家衆者，其即逢蒙歟？但孟子以取友之一端言，而左氏則論其亂亡之始末耳。其後夏之遺臣靡自有鬲氏滅浞而立少康，少康滅澆，其子后杼滅豷。《論語》曰：「羿善射，梟盪舟，俱不得其死然。」而《孟子》又載逢蒙殺羿之說，則其事不可謂無也。況少康中興之賢王，而靡又安社稷之良相，在當時豈無一言可以爲世法者？而《書》中畧不一見。豈典、謨、訓、誥之外逸篇尚多，而序

《書》者所次古文、今文之有無亦不足據邪？

孟子曰：「由湯至於武丁，賢聖之君六七作。」以今考之：湯也、太甲也、太戊也、祖乙也、盤庚也、武丁也，僅止六君，其一人尚未可考。自武丁以下雖有祖甲，當不在六七君之內。然劉歆稱殷三宗，止以太甲爲太宗，太戊爲中宗，武丁爲高宗，而不及其他。則緣《書·無逸》篇止載中宗、高宗、祖甲三王，而孔安國誤以祖甲爲太甲，故歆遂據以爲三宗耳。殊不知《無逸》三王但以享國長久者言，未足以盡賢聖之君也。後儒附會之言安足信乎？然太甲之稱太宗不經見，姑不必論。惟太戊、武丁之稱宗，必以其有聖德不愧於湯，殷之中興實賴之，而他君雖賢或有所不及邪？

周宣王繼厲王之後，而能側身脩行、用賢使能，以仲山甫爲相，尹吉甫、方叔、

召虎爲將，內脩政事，外攘夷狄，復文武之業，周室中興焉。《詩》稱「仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力」，「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人」，則固深於聖學，而以道事君者也。而尹吉甫、方叔、召虎又皆賢人，相與輔相之，則宣王豈非正身脩德之君哉？諸書有謂其廢魯嫡，殺杜伯，不籍千畝，喪師南國，料民太原，爲弗克終者，恐未必至此也。意者，亂君因其偶有闕失而藉以爲口實耳。如衛武公亦宣王時賢諸侯也，至九十五猶誦《抑》之詩以自警，衛人謂之睿聖。武公天資何等懿美，其心豈肯爲不義者哉？《史記》謂其弑共伯而立，則亦春秋時逆賊所爲誣善之言，將以政令之善欺天下，而掩其大惡之名也，其害教不小矣。王魯齋謂其有脩革之學，則謂武公可以改過者。不知衛人苟有

仗義而討賊，將何辭以自解乎？故因宣王之事而併及之。

說理會編卷之九終

說理會編卷之十

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

經義一

易

河圖只是從微至著之理，一陽生而至於盛，盛而至於極則陰生於內矣。一陰生而至於盛，盛而至於極則陽生於內矣。此陰陽老少交互之體，而伏羲所由以畫八卦者也。一與四、二與三則皆爲五，一與九、二與八、三與七、四與六則皆爲十，而居中。五者陽之中也，十者陰之中也，盛於此則衰於彼，消於此則長於彼，卒歸於無

過不及而已矣，故五、十居中，所以明中道也。洛書縱橫皆十五，正以明河圖之爲中道耳，非有他義也。特發此明例以概其餘，則陰陽老少隨所湊合而皆可成數，此即陰陽互相交易，一卦可變六十四卦之理也，不然豈足以盡天下之變邪？世儒但據圖、書位次異同妄生意義，辭愈繁而理愈晦矣。

河圖之生本只是水生木、木生火、火生土、土生金、金又生水，此自然之運也。古註所謂「天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之」者，但以發明圖位一、三、五、七、九屬天，二、四、六、八、十屬地，一、二、三、四、五爲生數，六、七、八、九、十爲成數，而水、火、木、金、土則因位以定數耳，豈謂此爲五行生成之始，與其運行者有異哉？黃勉齋謂

生之序就是行之序，造化初無兩樣。蓋「天得奇而爲水，故曰『一生水』；一之極而爲三，故曰『三生木』。以一運之，圓而生三，故一而爲三。地得偶而爲火，故曰『二生火』；二之極而爲四，故曰『四生金』。以二周之，方而爲四，故二而爲四也。水者初生之陽，木者極盛之陽；火者初生之陰，金者極盛之陰。陽極而生陰，陰極而生陽，自初生至流行皆是如此，初無兩樣。」此說得之矣。

河圖，木火，陽也，而陽之根已在水中。水生於金，金性下凝，水未離其體故潤下。金水，陰也，而陰之根已在火中。火生於木，木性上達，火未離其體故炎上。陰陽無端，豈可以一、二、三、四分先後哉？水屬陽，其數爲一，猶陽畫之爲奇也。火屬陰，其數爲二，猶陰畫之爲偶也。奇、偶本陰、陽之象也。奇以圓行，圓者徑

一而圍三，水之一至木而盡發矣，故木數三。偶以方止，方者徑一而圍四，火之二至金而盡斂矣，故金數四。五奇爲五，五偶爲十，居四方之中，故陽土數五，陰土數十。三與二爲五，四與一爲五，此生數之合也。三與七、二與八皆爲十，一與九、四與六皆爲十，此成數之合也。數之所起本從奇、偶，因奇、偶之得此數，則遂以數計多寡耳。自一、二而重之，或以奇加偶，或以偶加奇，或以奇加奇，或以偶加偶，則兩其一而合爲二可也。合一、二與三，其一而爲三可也；合一、三與兩，其二而爲四可也，隨其奇、偶多寡之積合而爲五、爲六、爲七、爲八、爲九，以至十、百、千、萬亦可也。蓋即陰陽錯綜加倍之理，若求其本，則固象所從來也。故數者所以數象也，但非聰明睿智、旁燭無疆者，則不能一以貫之而彰往察來，以盡天下之變，亦僅能推

測於目前而已。

河圖、洛書皆出於伏羲之世，故《易大傳》曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」豈可以聖人分爲二人哉？自孔安國以來，皆以爲河圖授羲，洛書錫禹，蓋皆於圖位上起義故也。惟劉牧引《大傳》爲證，以爲伏羲兼取圖、書，而蔡西山亦謂舊說可疑，但蔡亦未免依違其間，而不敢斷以劉說爲是。道之不明也，豈非賢者之過哉？

《書》序《洪範》「九疇」，但言大法有此九類，如《中庸》列九經之目，自宜有序，與洛書之義全不相關。其曰「天乃錫禹」云者，猶言天啓其衷，使知此爲治之大法耳，何必強指所錫者爲洛書哉？

伏羲畫卦，只畫一奇一偶，義已盡矣。奇之畫爲一，偶之畫爲二，皆象心體。一者陰在陽中，陽合陰而爲一也。一者陽在陰中，陰分陽而爲二也。畫外空洞無形之處

則皆陽也，故陽無可盡之理。陰陽交易，其變無窮，皆心體之自然也。以心體求陰陽，則爲妙物之神；以氣求陰陽，則爲不通之物。「神妙萬物」者，形而上之道也；「物則不通」者，形而下之器也。

奇者陽之所以爲一也，當陽之時陰在陽中，爲陽所統，合而未分者也，故其畫爲一。偶者陰之所以爲二也，當陰之時陽在陰中，爲陰所含，分而有統者也，故其畫爲二。

陽畫之爲一，萬物之合爲一理者也。陰畫之爲二，一理之散爲萬物者也。合於一，則物不見其爲有，而其體則實。散於萬，則理不見其爲無，而其體則虛。有無相盪，虛實相涵，此陰陽得中，所以爲道也。偏勝則爲器矣。

自奇偶交互而爲八卦，是狀人心之八德也。純陽不爲陰撓，則健德也，故謂之乾。純陰不敢撓陽，則順德也，故謂之坤。

一陽起於重陰之下，主於進者也，有警寤發生之意焉，故謂之震。震，德之動也。一陰伏於重陽之下，主於退者也，有委曲收斂之意焉，故謂之巽。巽，德之人也。陽再生，而一陰未盡，情相係戀，有和說之意焉，故謂之兌。兌，德之說也。陰再斂，而一陽未消，體常貞明，有定靜之意焉，故謂之艮。艮，德之止也。陽在陰中，爲陰所掩，惕然不安，有危懼之意焉，故謂之坎。坎，德之險陷者也。陰在陽中，爲陽暢美，赫然宣著，有開明之意焉，故謂之離。離，德之華麗者也。此皆剛柔交錯，本之乾、坤，自茲以往，變化無窮，重之而爲六十四卦，亦不出乎此而已。此天之所爲人，而人之所以爲天，合一之道也。作《易》者發明此理，殆無餘蘊，而說者往往泥於象數之末，則認氣爲理者多矣，豈爲知《易》哉？

八卦所重在卦德，因而重之，亦以卦德爲重也。如蒙則曰「險而止」，豫則曰「順以動」，履則曰「說而應乎乾」，晉則曰「順而麗乎大明」之類，可見聖人畫卦之意皆以德矣。《彖傳》罕有言互體者，言互體，後世筮師之一斷例耳。

卦變皆以乾、坤爲主，坤得乾初爻爲長男，得乾中爻爲中男，得乾上爻爲少男。乾得坤初爻爲長女，得坤中爻爲中女，得坤上爻爲少女。乾與坤交，坤與乾交，乃所謂變也。如隨之「剛來而下柔」，是乾之初爻來居坤下也。訟之「剛來而得中」，是乾之中爻來居坤中也。大畜之「剛上而尚賢」，是乾之上爻上居坤上也。晉之「柔進而上行」，是坤之中爻上居乾中也。凡此類皆以剛柔往來爲義，甚易簡也。在內卦曰「來」，在外卦曰「上」，《彖傳》於陽三爻往往發之。陰則惟言其得中之爻，他爻少

有及者，陰以得中爲善也。至於賁「柔來而文剛」，「分剛上而文柔」之類，則亦因乾、坤二體而互言其變，非謂其可以自上來下、自下分上而更相換也。朱子以《彖傳》所言如此類者凡十九卦，皆以卦變言之，曰某卦自某卦而來，有自一卦變者，有自二卦變者，有自三卦變者，祇見其支離耳，於義何係乎？若以《卦變圖》論之，則一卦可自六十三卦變來，聖人何獨於十九卦言變邪？此說相沿已久。其變卦亦或不同，程伊川已辯於《賁傳》，曰「卦之變，皆自乾坤」，「乾坤變而爲六子，八卦重而爲六十四，皆乾、坤之變」。可謂明且盡矣。何朱子猶不之取而從他卦以變邪？

「八卦成列」，是陰陽之定體，謂之「先天」。「因而重之」，是內三爻之卦重以外卦三爻，是爲六十四卦。內卦爲「貞」，外卦爲「悔」，乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌之

序本於此。又以本卦六爻重以之卦六爻，是爲四千九十六卦。本卦爲「貞」，之卦爲「悔」，乾、坤、屯、蒙、需、訟、師、比之序本於此。以此類推，其變無窮，此陰陽交互之情，後天流行之用，文王序《易》之所以爲妙也。先天卦中已具此變，聖人作《易》率明此義。觀《洪範》「稽疑」之疇，天所錫禹者也，已有「筮二」、「貞」、「悔」之說，則內、外卦「因重」之義蓋自古有之，特自文王發之耳。邵康節以爲「一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四」，雖其數未嘗不合，然非「因而重之」之意也。「因而重之」，則兩卦相爲體用，而義備矣。伏羲八卦以陰陽對待而成列，然其剛柔本相摩而自能相盪，已盡天下之變矣。初亦未有「先天」之名也。所謂「先天」者，自天理之本體而言也，以本體爲「先天」，則變通之

用爲「後天」矣。後天八卦之圖亦非文王所畫也，後人因文王之意而推明之耳。圓圖、方圖亦後人所作，蓋緣「因重」之義，而以之分配於天地也。學《易》者默識其意，而不泥於象，斯可焉。

乾龍潛、見、躍、飛之義，有自學之淺深言者，如顏淵之於孔子；有自時之用舍言者，如舜之側微至於爲帝也。此誠《易》中所有之理，六爻之義亦率有取於此。但聖人作《易》本旨惟以論德爲重，故每卦六爻多是發明德之始終、本末一以貫之之義，而分爲內、外二體。內體言德之本原也，外體言德之功用也。故「初」言其幾微也，「二」言其長養也，「三」言其磨礱也，「四」言其擔當也，「五」言其充盛也，「六」言其無爲也。分而言之，體用顯微之變雖有六位；合而言之，其實一德而已。故《易》中卦爻凡言「相應」者，皆謂剛柔合

德，非必「初」應「四」、「三」應「六」，而以二體分爲兩人兩事也。至於中正之德則本相應，蓋外體中正之德，即內體中正之所養成也。養成則發用者大而爲君德，故於「五」也常以君位言之，以明君德之所以發用也。德之本在「幾」，故曰「其初難知」，知此而擬之象焉則爲「知幾」。「知幾」者非「誠」不能也，「誠」則無聲無臭之實體也。由是而上焉：「二」之長養，「幾」之順也；「三」之磨礱，「幾」之厲也；「四」之擔當，「幾」之決也；「五」之充盛，「幾」之成也；「六」之無爲，「幾」之泯於無迹也。自體達用，從微至著，不過成就此「幾」，復其本體而已，故曰「卒成之終」，言無他成也，故又曰「其終易知」。君子進德脩業惟以爲己，凡業之未成，皆德之未至也，無不反求諸己者。進德即所以脩業，故君子之學專求於德，而業則因德而成，無賢、愚、貴、

賤，其致一也。如此則自聖人言可也，自學者言可也，自大行言可也，自窮居言可也。第德之未成，時之未用，則於斂藏處見其工夫，而「三」則「動心忍性」之時也，故常以下三爻當之。德之已成，時之已用，則於發越處見其實效，而「上」則功成身退之時也，故常以上三爻當之。所謂龍德而隱，隱而未見者，亦謂此處工夫正當收斂於隱微之中，確乎不可拔耳。若夫功用之盛，則須自其充實者所發，而非可求之於著也。此正《中庸》「衣錦尚絅」之義，聖學之最切要者也。於此而即表見焉，則爲文著而非「爲己」、「謹獨」之學矣，故戒之以「勿用」。聖人之言，上下皆通，不可執一說以爲典要。若曰「時舍」而未可行，如大舜之在側微；德淺而未可見，如顏淵之守博約，必如孔子之過化，然後爲「見龍」之用，必如大舜之受命，然後爲「飛龍」

之用。此以發明六位，意亦未嘗不圓，但恐以所謂「勿用」者言於顯明之地，則非無聲無臭之實體，而失「潛龍」之本旨矣。且《易》中爻位多假象以明義，如《蠱》上九之「不事王侯」，《賁》六五之「賁於丘園」，《睽》九二之「遇主於巷」，《蹇》六二之「王臣蹇蹇」，類亦多矣，豈真以其位在此而發邪？良以卦爻體用、顯微之變各有所宜，而假位以明之耳。

剛柔者，立本者也，剛柔之本全在初爻。初爻剛則強，凡任重者「初」皆剛爻也。初爻柔則弱，凡安常者「初」皆柔爻也。故「初」者事之幾也，強弱本於此矣。

《易》是伏羲、文王、周公、孔子講明心學之書。乾，健也，心之德也，心之德健而主變化者也。以龍象乾，以乾象心也，乾之六爻皆「兢惕」之義也。「三」以易動多凶之位，故於此特以「惕」言，即《中庸》「戒

慎」、「恐懼」工夫也。學者苟能惕然不息，則乾道在我，可以主變化。大本立而達道行，達道之行自然無滯，是坤道之達順也。今之論學者，多以「本體自然，信其流行，不假脩爲」爲說，乃是坤道。以此爲先，而不及於乾之爲主處，不免高人空虛，卑流物欲，故曰「先迷」。以乾主之而坤順焉，故曰「後得主」。

剛柔之理盡於乾、坤。乾確然不屈，陽之能主陰者也。坤隤然無爲，陰之不撓陽者也。惟其能主陰，故曰「統天」；惟其不撓陽，故曰「順承天」。至於語「乾元」則曰「資始」，以「始」是「幾」之初起處，而言其統乎陰也。語「坤元」則曰「資生」，以「生」是「發」之自然處，而言順乎陽也。只一「始」字、「生」字可以見乾、坤之情狀矣。《易》中言「健」、「順」者大抵皆是此意。

凡言「敬」、「義」，皆本於「敬以直內，義以方外」之說。程子曰「敬、義夾持，直上便可達天德」，是以工夫言「敬」、「義」也。「敬」、「義」本合内外之道，猶曰「存心」、「致知」云耳。蓋「敬」即戒慎不睹、恐懼不聞之功，收斂此心，反入於內，故曰「存心」也。「義」即不睹、不聞中之能分別事理者，此在獨知處求致其精，故曰「致知」也。然能知者即是此心於知上知謹，則心便在此，豈有二哉？「敬」、「義」至於立處即是本體之德。「敬」存乎靜虛之中，則以不偏而爲正。「敬」行於感應之際，則以得宜而爲義。「正」則遂其本性，無所回曲，是其直也。直者用之順，而其主在內，故云「直內」。「義」則因其定理，無所變遷，是其方也。方者體之恒，而其制在外，故云「方外」。此《易》之所謂「敬」、「義」，蓋以成德言也。德成則本體中正不疑，其

所行而爲順，故以言於坤之六二。若自工夫言，則當云「以敬直內，以義方外」，主乎健矣。朱子謂：「敬立而內自直，義形而外自方。若欲以敬要去直內，以義要去方外，則非矣。」此不知「敬」、「義」之立而自直、自方者本爲坤發也。若以「以敬直內，以義方外」爲皆非，則《書》所謂「以義制事，以禮制心」者亦不得爲聖學，而乾道無自強矣。故「敬」、「義」不正、助處即是順也，而安可外健以言「敬」、「義」哉？

《易·坤》之上六曰：「龍戰于野，其血玄黃。」六陰晦極，而陽未嘗亡，猶人心昏蔽已甚，而天理未泯也。陽在陰中，惺然復覺，以爲受侮於陰，將自振焉，故與之戰。主於戰者陽也，故以龍言，而所戰之地在陰。當陰陽有定位之時，陽爲天玄，陰爲地黃。今陰陽相雜，猶理欲未明也，故曰「其血玄黃」。血屬乎陰者也，而混乎

陽矣。《文言》「陽疑於陰，必戰」一條，發明最爲親切，第「疑」字當作「陰爲陽所疑」說，蓋陽疑陰之侮己也。先儒誤以陰與陽相敵爲「疑」，則主乎戰者陰矣，不可以言龍，而經義亦遂失之。此陽剛爲主之義也，不可不辯。

《易》之言天惟以「健」，不以「自然」，「自然」非初學所可語也。天道不已，工夫惟在「健」。「自然」則順也，坤道也。「然」字須認有下落，指好懿德者而言，即「人心同然」之「然」，字義從火，如火之然不可遏也。我自好之，無待於外，所謂「自然」也。如此則乾之所爲，而曰「坤道」，何也？蓋陽不爲主而爲陰所撓，則勞煩多事，苦其難而非簡能矣。惟乾剛之體常知常覺而有主焉，則外物無有間之者，雖事之所難，亦樂於有爲而無所苦，所謂「易知」也。陰氣盡開，無一毫物欲之蔽，全是健體，此德

盛仁熟之時，謂之「達順」。故健者主宰之常也，順則健之至也，無所事而以簡能矣。能即能其所知之易，陰退聽而成陽之能也，故曰陰之善皆陽爲之也。《繫辭》論乾坤之德行而曰「易以知險」，「簡以知阻」，險者兢惕自危之意，乾道之爲主者然也；阻者止息不前之意，坤道之退聽者然也。而皆謂之「知」，則是知險者固此乾道之「知」，而在坤知阻亦不外乎乾道矣。

乾懼陰之易蔽也，故常以去惡爲工夫。坤得陽之爲主也，故常以順善爲效驗。主之以工夫，而驗之以和順，學則不差矣。

力所不能爲而強爲之，謂之難。自我主之，自我行之，無假於人，無待於外，不過一主宰而已，何難之有？故乾曰「易知」。事所不必益而過益之，謂之煩。任彼至之，任彼行之，無所攙越，無所加增，

不過一順信而已，何煩之有？故坤曰「簡能」。繁難者牽於欲，易簡則一於理矣。

「易簡」之理本無難事，然《論語》「爲仁」必言「先難」者，蓋本心蔽於物欲，天理之幾爲其阻遏，則生長爲難，故必奮乾剛以去之，如所謂「龍戰于野」，「大師克相遇」也。曰「戰」，曰「大師克」，是以力勝，豈不難哉？然乾剛爲主，亦其所能爲而無假於人也。私欲退聽，無事可事矣，不亦易乎？不亦簡乎？

《易》曰：「象事知器。」又曰：「以制器者尚其象。」象即器，器即象也。自器之流行而言，則曰「象」；自象之凝滯而言，則曰「器」。象也者，器之所通，陽之無停機處，周子所謂「一動一靜，互爲其根」是也，則不可以「器」名。器也者，象之所著，陰之有定質處，周子所謂「分陰分陽，兩儀立焉」是也，則不可以「象」名。故曰：「見乃

謂之象，形乃謂之器。」又曰：「在天成象，在地成形。」非謂日月星辰之類爲象，水火土石之類爲形也。日月星辰雖在天，以其一定不易而言，則亦地所成之器也。水火土石雖在地，以其迭運不常而言，則亦天所成之象也。以象知器，以器尚象，形而上也；象滯於器，形而下也。故象、器之別，亦只在形而上、下之間耳。

《易》之爲教，其要在占，而以知來爲重，故曰「占事知來」。占者所以考己得失也，察之於「幾」，故曰「知來」。吉、凶、悔、吝皆人心自知之明，「幾」之先見者也。

良心在人，無有死時，此天命之本體。聖人作《易》，開之以吉、凶、悔、吝，使人自復其本心而已矣。吉、凶、悔、吝者，心之四德也。爲善則吉，吉者心之安處也。爲惡則凶，凶者心之不安處也。自凶而趨吉則悔，悔者心有所悟而必欲改也。自吉而

向凶則吝，吝者心有所羞而不欲爲也。此皆天命自動而不待於外求者，此心一覺豈復蹈禍幾邪？古之聰明睿智神武不殺，而吉凶與民同患如此，此所以爲「神道設教」歟？

聖人作《易》只是發明剛柔變化之理。伏羲畫卦，理俱具足；文王彖傳，發一卦之義者也；周公爻辭，盡六位之情者也。孔子之傳，則今之《彖傳》，所以釋文王彖辭之義者也；今之《大象》即是《象傳》，所以釋伏羲卦體之義者也；今之《小象》即是爻傳，所以釋周公爻辭之義者也。以伏羲、文王、周公作《易》之序言之，則《象傳》者，一卦之大旨也，當在前，而《彖傳》次之，爻傳又次之。故孔子所以明周公之學，周公所以明文王之學，文王所以明伏羲之學，四聖只是發明一理耳。而先儒乃以爲四聖人之《易》不同，蓋以《說卦》、《序卦》、

《雜卦》皆非聖人之言，而《繫辭》中亦有附會之說雜焉，不能辨其真妄故也。

聖人畫卦，全在心上見得此理，故其象皆狀德之剛柔，蓋不待觀於天地萬物而後可得也。天地萬物者氣也，德所成之形耳。知德則知天地萬物在其中矣。《大傳》以包犧氏「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物」而畫八卦，此是春秋以後學《易》者之說，故其言「十三卦制器尚象」多是意湊，大失聖人宗旨矣。後儒相沿此說，往往泥易於象。程子「見兔可以畫卦」之說亦是如此。以此推測，理亦可通，然終是遠人以言道也，《易》何由而明哉？

《大傳》以十三卦言制器尚象之義，皆與義文本旨不合。其尤不通者，如豫本以順動爲義，乃取於「重門擊柝，以待暴客」，是以「和豫」之「豫」爲「豫備」之「豫」也。

此等處乃鄒魯後儒各以己意說《易》之言而附入於此耳，以此亂經，安得不謂四聖人之《易》不同哉？

陰陽者，剛柔之象；剛柔者，陰陽之德，其實一也。《說卦》乃言「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」，則分而爲二矣。至其下，又合而言之曰「分陰分陽，迭用柔剛」，蓋所以自救支離之說也。竊詳此章有似複解《繫辭》「有天道焉，有地道焉，有人道焉」一章之義，而語意不若前章之渾然耳。《說卦》豈聖人所作哉？

大小、險易之所之，朱子以爲「小險大易，各隨所向」。此太拘矣。竊意：小，陰；大，陽。卦宜於小，則大險而小易；卦宜於大，則小險而大易。卦爻之辭以此而定吉凶，但在人隨其位而以心求之耳。

朱子於《易》往來、順逆之數曰：「起震而歷離、兌，以至於乾，數已生之卦也。自

巽而歷坎、艮，以至於坤，推未生之卦也。《易》之生卦則以乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤爲次，故皆逆數也。」此說本於康節。夫圓圖由一陽之生以至於乾，由一陰之生以至於坤，此陰陽老少消長自然之理，本無乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之次也。說《易》者以一生二、二生四、四生八之法而爲方圖，成兩儀、四象、八卦之象，故自乾橫數至坤，遂有一、二、三、四、五、六、七、八之次，此數亦無意義也。以是解《易》亦甚膚淺矣。竊謂順，利也；逆，先見也。舊說已往而利見爲順，未來而前知爲逆，《易》主於「前民用」，故曰「易，逆數也」，此說是已。

八卦取象，如乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲木，坎爲水，離爲火，艮爲山，兌爲澤，其性皆與卦德相合，非無意義者也。至於爲馬、爲牛、爲雉、爲羊、爲首、爲口、

爲耳、爲目、爲圜、爲輿、爲父、爲長子、爲長女、爲中女、爲少女之類，則或以性情，或以形體，或以名分，亦各有所取義。但其他物類與荀九家之說亦多有不相似者，則近於煩瑣矣。《說卦傳》非聖人之言，不足深信也。

書

堯使鯀治水，非不知其命方難行，能圮族也，但謂人以敬心行之，無不可入於善者，此聖人不輕絕人之心也。至九載績用弗成，則堯於此時亦未知治水之法。堯舜之智不徧物者如此，然而憂民之心無窮，不以事有難爲而自怠，譬如父母求醫爲子治病，苟未有效必欲別求良醫，不期於效不止也。聖人純亦不已，只於此見之，豈在於智識之多哉？

堯言「詢事考言，乃言底可績，三載。汝終陟帝位」，^①因此見聖人包含之量。當舜未舉時，共工、讙兜皆在朝，亦俱用之己廁，尊官一時。人才只如此，堯亦未之棄也。然而求賢之心無已，得舜而授之事，至三年之久而始稱其言之有成功。三年之前，舜與共、兜並用，未嘗有所分別也。及謂「汝終陟帝位」，蓋堯知舜為賢，心誠愛之，不覺發於言耳。此見聖人以得賢圖治為急，有天下而不與也，然豈共、兜之所欲哉？自是陰行讒謗，欲害天下之治者必多矣，流放之刑豈得已哉？寓大斷於至仁之中，此聖人之仁，所以為「集義」，而異於佛氏慈悲之宗也歟？

舜「四罪而天下咸服」，「四罪」亦是寬仁之政，未嘗深絕人也。共工「靜言庸違，象恭滔天」，^②包藏多少誣上妨賢之事，讙兜薦之若采，蓋同惡相濟者也。但讙兜之

位尚在共工之下，其罪稍輕，故於共工則流之。「流」是長流，使不返也。於讙兜則放之。「放」謂羈置別所，使不得肆也。《大學》所謂「唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國」，正此類耳。然流者不加死刑，放者望其改過，何嘗深絕人乎？三苗負固不服，難以力征，則但分殺其勢而已，所謂「分北三苗」是也。此該多少委曲方能感格其心。三苗既革，而又豈忍殺哉？故「殺」當讀為「所界反」，非殺戮之義也。鯀「方命圯族」，治水無功，意其為人偏執己見，不近人情，此其所以無成功也。王氏謂「鯀悻戾自用，不從上令」，則恐堯之命非鯀所敢方耳。蓋「方命」者，其號令方而不行也。以其性急，直欲稍抑之，故名其刑為「殛」。「殛」，急也，猶今之謫官使

① 「終」，《尚書·舜典》無此字。

② 「恭」，原作「共」，據《尚書·堯典》改。

耐性也，亦非死罪云。鯀「殛死」者，因「殛」而死耳。使鯀尚在而棄舊從新，則舜固將復用之矣，亦豈深絕人者哉？由是觀之，聖人心本好生者也，用刑蓋其所不得已焉。

干羽之舞始於有虞，蓋伯禹征苗不服而遂整衆脩文，此但練兵備敵，不事戰爭之事也，故即軍中之器而教之養德。「干」，盾也；「羽」，翳也。「干」所以扞，「羽」所以麾，皆以此習兵，使養性情也。後世以舜樂盡善，遂因之以爲常舞爾。若聖人特立此舞以脩德，則近乎迂矣。

《禹貢》亦有可疑處。水道、田壤，後世去古已遠，其同異固不可知。但青州貢松、怪石，揚州貢木、橘、柚，錫貢，荊州貢栝、松之類，怪石無所用，錫貢非所宜，木類又遠而難致，似非唐虞時所當貢者，豈其間亦雜有衰世之言歟？

《盤庚》中言先王「不常厥邑，于今五邦」，此謂自湯以後先王也。遷國重事，非可輕舉者，或以親諸侯，或以控夷狄，或以避水患，皆取於利民耳。五邦之遷，今不可悉詳其處，然皆先王時不得已而爲之也。《逸書序》稱「自契至於湯凡八遷，湯始居亳」，比盤庚遷又數矣，何其遷之易邪？此說不經，不足信也。

《洪範》中亦有錯簡。蓋「三德」一章以「平康」明「正直」之德，而下四句皆足「剛克」、「柔克」之義。「弗友」者，剛之勝也，故曰「剛克」。「剛克」而「沉潛」之，則剛得中矣。「熒友」者，柔之勝也，故曰「柔克」。「柔克」而「高明」之，則柔得中矣。只此已盡「三德」之義，下文「惟辟作福」至「民用僭忒」四十七字，當屬「八政」條「八曰師」之下，而篡入於此耳。「玉食」如舊說，大非人君薄於自奉之道。蓋分田制祿

以重民食之意，所以爲民也。以食爲重，故謂之「玉」。「皇極」條下有「無虐瑩獨而畏高明」八字，似當在「其作汝用咎」下。向見楊文恪公嘗有定本，蓋亦有疑於此矣。

西伯戡黎，《史記》以爲文王事，觀其辭意殊不相似。金仁山以爲武王事，是也。但以其書纂入《商書·微子》之前，故世儒相仍，遂以爲文王事耳。仁山之言本於胡五峯、呂成公、陳少南、薛季龍。而吳氏以戡黎之師在伐紂之時，此言似尤得旨，不然則黎在畿內，近紂都之地，周兵安得遽至？而事非緊急，祖伊迫切之言將不取比干之殺乎？然仁山以此爲武王觀政於商，則是戡黎既歸而後伐紂也。此事間不容髮，以兵先往，觀政將何爲者？而尚可退歸邪？

《金縢》一篇，王文端公辯其非古書。

初亦疑其爲僞，今反覆觀之，亦以其間有錯簡耳。稍序正之，理自可通也。蓋「我之弗辟」當依孔註以爲「致辟」。「居東二年」當依孔註以爲「東征」。「朕小子其新逆」當依《越絕書》以爲周公巡邊，天暴風，而成王迎之。而「于後，公乃爲詩」至「未敢誚公」二十字，當屬於「歲則大熟」之下。「周公乃告二公」至「罪人斯得」二十九字，^①當屬於「未敢誚公」之下。其大意則不當以管叔及群弟流言爲疑，周公有異心於孺子也。如此則文從而義亦可解矣，周公之事豈不益明哉？

武王遭厲虐疾，周公求以身代，而曰：「予仁若考，能多材多藝，能事鬼神。乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神。」「能事鬼神」，謂知變化之道，有益於死也。

① 「二」，原脫，據文義補。

「不能事鬼神」，謂不知變化之道，雖死無益，使之脩身以盡人道耳。周公自言能多材多藝，非以誇己，蓋欲救其兄，不得不爲此說也。夫生則治人，死則事鬼，各有所職，而況武王有不子之責於天，所賴以定子孫、佑四方者乃在其身，正當使之盡人道，不可即令死也。故武王死則武王任事鬼之責，而周公當治人矣。周公代則周公任事鬼之責，而武王當治人矣。珪璧，有國家者所以禮神也。「屏壁與珪」，言武王既死，則周家之業必墜，無用壁與珪也。「爾之許我」，謂許己之代死也。「歸俟爾命」，謂俟武王之生也若己之死，否則亦聽天而已，非謂己若不死則屏壁與珪也。

「卜三龜」，非以三龜並卜，三龜並卜則近於「再三瀆」矣。亦非謂「立三人以相參考」也，立三人特以考古耳，何預於三龜之卜乎？蓋一事而三變其情節也，如始

卜周公不得代死，又卜武王之疾不死，又卜用何醫藥則得不死，其情節或有此三變也。如《洛誥》「卜河朔黎水」，又「卜澗水東，纏水西」，又「卜纏水東」之類，即爲「卜三龜」矣。「啓籥見書」，蔡氏謂：「金縢之匱，乃周家藏卜筮書之物，每卜則以告神之辭書于冊，既卜則納冊於匱而藏之，前後卜皆如此。」啓者，啓此籥也。此說不通，果如此則召公卜洛亦帶金縢書而往乎？蓋非啓金縢之籥，亦別有藏卜筮占書之物耳。

周公之攝政自武王時始，蓋武王未受命，事皆委於周公。誅紂、伐奄，三年討其君、滅國者五十，皆周公之功也。其兄弟、君臣之間相信久矣，不惟武王信之，而宮中之化，自太任、太姒、邑姜相繼，皆一德也，則宮中之人亦必信之矣。不惟宮中之人信之，而在朝之臣如召公、太公、散宜生

及百執事皆一德也，而在朝之臣亦必信之矣。武王見周公之賢聖，豈肯私其子而不以天下與之哉？蓋天與賢則與賢，天與子則與子，一聽之自然耳。周公固係天下之望者也，然而竭忠以輔成王，不以天下自私，故教之以正，感之以誠，蓋自其爲孺子時已能格其心矣。成王亦豈復疑周公有他志哉？若謂管、蔡因忿周公專攝，而遂欲興殷，此雖至愚必不爲也。竊意管、蔡之流言，非能以周公不軌之罪撼成王，亦非不知有周也。蓋其意亦本文王「三分天下有其二，以服事殷」，而溺於世儒迂腐之論耳。武王之伐紂也，未爲盡善，則殷之頑民必有所未協。管、蔡以是爲周公處有未當，必將貽害於幼主也，故流言及此，而曰「公將不利於孺子」，乃欲仍割河北三分餘一之地，復立武庚以慰人心耳。當時天下皆已臣周，而復舉此議則是叛矣。然

名爲忠殷，雖賢士大夫亦不能不爲所惑也。故《大誥》惓惓言天命、卜稽之意以解之。蓋謂武王之滅殷，本於天命，非私意也，是以商之孫子侯于周服，雖如微子之賢而亦無一毫憾周之意。此蓋武王、周公安天下之大義，違則生亂矣，豈迂儒曲學所能知哉？故《大誥》之言全無一語及於正名討罪，正以解人心不知天命之惑爲重也。不然則在廷考翼，自宜決征，而以「艱大」爲辭，甚無意義。此金仁山所以不得不爲「閉關自守」之迂談也歟？

《酒誥》以禁酒爲第一義。以殷紂酗酒，其民化之而昏亂厥德，酒不禁則無反正之幾，故因康叔之封衛而惓惓告戒之，至曰群飲則執歸以殺，亦可謂嚴矣。後世務因循者，以民俗既成，恐至生亂，則姑順民情，而不免於違道干譽矣。此無怪其然也，亦由徒法不能以自行耳。聖人之治，

將正人心，其拔本塞源，不爲姑息，以德足以服人也。禹惡旨酒，文王無彝酒，此聖人兢兢保治，惟恐人之有亂德也。苟使其民安於故習，豈聖人之心哉？

《多方》言「王來自奄」，說者以爲成王即政之明年，商奄又叛，成王征滅之。非也。蓋武王時周公誅紂、伐奄，三年討其君，而其地即封伯禽爲魯國矣。成王初年所以至奄者，爲武庚叛故也。蓋武王之時，封其弟康叔、管叔、蔡叔、霍叔於近殷之地，使爲殷監。當時以武庚叛者管、蔡、霍耳，故謂之三監叛。而康叔國於衛，獨不叛也。殷都在衛西二十里餘耳，惟康叔在東，力不能制，周公懼殷東南與淮夷、徐戎合勢，而亦恐奄之遺民或有不靖也，故奉成王以至於奄，經畧三年而東方始定，即周公東征事，而《東山》詩稱「三年不歸」者是也。篇內所云「四國」，及《多士》所謂

「昔朕來自奄，大降爾四國民命」者，指管、蔡、霍及殷耳，非以管、蔡兼商奄而言也。此乃聖人靖難安邦之大計，而序《書》者亦妄生意義，以「踐奄」別爲一事，至謂遷其君於薄姑，則周公相武王伐奄之時其君尚在，而其地何以即封伯禽邪？此腐儒不察於事理之見也。

《呂刑》「五罰之疑有赦」，而及於墨、劓、剕、宮、大辟，亦唐虞「金作贖刑」之遺制。《舜典》所謂「象以典刑」，謂明正其罪而畫圖以示人者也。「流宥五刑」，謂罪已無疑，但情有可矜，不忍加刑，故以流宥之。「鞭作官刑」，所以治官，故用「鞭」，示鞭策之意。「朴作教刑」，所以治民，故用「朴」，示朴厚之意。此皆罪之無疑者也。至於「金作贖刑」，則主罪之可疑者言矣，如事情本實，但於證佐未明，則恐未盡人情，終爲疑獄。刑之則爲忍心，宥之則爲

縱惡，故於此聽其贖焉。一以活民，一以裕國，此因勢利導之政，仁義並行而不悖者也。《呂刑》之贖、疑、罰，豈其所創爲哉？但「百鍰」以至「千鍰」之數，唐虞時或未至如此之多。此則時異勢殊，穆王所以異於古法處，然亦大畧以此分別罪之重輕，示人不敢犯耳，必非不量民之貧富而一概取足者。觀「五罰之疑」又赦之以「正于五過」，此豈專爲開利路而發者邪？聖人之教，極嚴義、利之分，若《呂刑》之書意在爲利，則凡哀矜、惻怛之語皆爲虛文，何足以垂世範俗？今特錄此於《書》，必是穆王既老，自懲其平日巡遊過度、誅斂民財，天下必皆急於刑矣，故作此以訓四方，蓋似漢武輪臺之悔，真帝王改過遷善之學也，豈可類目以衰世之事哉？先儒不察「疑」之一字於「贖」爲宜，而概以後世科罰害人之事律之，則失聖人刪述之本意矣。

《呂刑》本穆王所作，以誥四方，而使司寇呂侯傳命者也，故以「惟呂命」三字起之。「王享國百年耄」作一句，「荒度作刑以誥四方」作一句。蘇氏以爲「荒度」與禹「荒度土功」義同，正謂其既老始留心慎刑而大加裁度，非貶辭也。蔡氏《書傳》以「耄荒」爲句，則謂其書爲亂命矣。且曰「呂侯爲司寇，穆王命訓刑」，又曰「呂侯竊《舜典》『贖刑』二字作爲此刑，以聚民財，資其荒用」，則又逢君之惡，而志在貨財者也。其虛辭何足錄以爲經哉？

《書序》稱：「秦穆公伐鄭，晉襄公帥師敗諸殽，還歸，作《秦誓》。」竊詳秦穆公之卒當在秦人入滑之前，不當在敗殽之後。何也？秦穆公，賢君也，與晉文同時而霸，敗楚城濮，會王河陽，圍許，圍鄭，無役不從，此可見其能爲中國計矣。入滑之後，報怨構仇，兵爭不息，與前大異，似非

一人所爲也。蓋自魯僖公二年，虞滅下陽，時百里奚始入秦，其後惟務息爭休兵，未嘗輕用民力，穆公蓋深有合焉。而公子繫、子桑輩皆勇力之臣，必媚嫉之。穆公誤爲所惑，於是忿然至韓與晉交戰，遂獲其君。此雖足以見將勇兵強之效，然於反己責躬之道實有歉焉，此秦穆公之所以悔也，故《秦誓》之作疑在此時。其曰「番番良士」，必指百里奚也；其曰「汔汔勇夫」，必指繫、桑諸臣也。而「媚嫉」、「能容」之說，亦非無因而發者，勇於受責，不以責人，有合於帝王之學，而自此之後真能改過，故聖人序《書》特錄其篇也。夫穆公得百里奚之後，至僖公二十八年，自此一戰之外未嘗用兵，他皆與晉共成霸事耳，故孟子曰：百里奚「相秦而顯其君於天下，可傳於後世」。然則古人所謂「顯君」、「傳後」者，豈以戰勝爲功哉？世儒不察，乃

以人滑以後兵爭之事皆爲穆公所爲，則亦不知穆公甚矣。及計敗殽之時，百里奚年已百歲，或必不存，然三良未殉，必能以義相規，穆公豈盡不從而迷復終身邪？借使終身迷復，則不可謂之顯天下而傳後世矣。自左氏誤傳穆公之卒在文公六年，而序《書》者因謂《秦誓》作於敗殽之後，稽之事實，豈有合哉？故穆公之卒必在敗殽之前，而《秦誓》必戰韓時所作也。

詩

《周禮·太師》言詩有六義，一曰風，二曰賦，三曰比，四曰興，五曰頌，六曰雅，竊謂此只是後世所謂體格，作詩之義不在此。出於性情之正，而足以使人感動興起，如孔子所謂「可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸

草木之名」者，此則詩之義也。

《左傳》出於《詩序》之後，故其引《詩》篇章多本《小序》，而季札觀樂所言二《南》、《雅》、《頌》與十三《國風》，獨不特舉一曹耳，其餘國名則皆《小序》所列也。古者，天子巡狩，命太師陳詩以觀民風，則列國宜必皆有風矣。而說者以宋爲王者後，魯爲周公後，巡狩不陳其詩，故皆無風。是宋、魯二國之政可以恣行矣，豈有此理？至於邶、鄘已併於衛，其詩皆衛事也，而仍列爲三；鄘已併於鄭，其詩皆鄭事也，而仍列爲二，則其他如虞、如滕、如薛、如邢、如紀、如韓之類，皆先王時公侯，各專一大國，豈盡無風而反不錄一詩邪？此皆義之不可通者也。蓋秦火之後，詩多散亡，漢儒旁搜以足孔子所言「詩三百」之數，而又長出十一篇，其不合於古者多矣。而左氏悉祖述之，謂其書作於秦火之前，

可乎？

二《南》，文王之化也；《國風》，民俗之情也。凡辭有美刺而非以正論面相告誡者，皆屬於風。雅，正也。大雅者，君臣面相勞動敷陳之正論也，以其事關朝廷，故謂之大。小雅者，朋友面相交好箴規之正論也，以其事關臣下，故謂之小。頌者稱美之辭，不特稱揚祖德於宗廟，^①凡以誠心頌美其君，而非出於諂諛，如《魯頌·泮水》、《閟宮》二詩皆得爲頌。但漢儒所序篇章多失舊次耳，故有以《風》而雜於二《南》及《雅》、《頌》者，有以《大雅》而雜於《小雅》、《小雅》而雜於《大雅》者，又有古詩散亡而以淫亂之辭湊足篇數者。且如「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」，「唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而」，必古

①「揚」，原誤作「楊」，據文義改。

詩也，故《論語》皆嘗言之而今無其文，豈非詩有散亡邪？若鄭聲之淫，孔子所必欲放而以列於詩，如此類者甚多，此豈刪《詩》本意哉？自此一失其傳，而《左氏》諸書引《詩》遂有斷章取義之說，雖《孝經》、《禮記》中出於漢儒附會者亦多有此。今考《學》、《庸》、《論》、《孟》，凡所引《詩》多本詩意，何嘗有所假借牽合邪？如《魯頌》「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承」，說《詩》者以爲魯僖公事，然孟子嘗兩引此語，一則曰「周公方且膺之」，一則曰「是周公所膺也」，豈有人亦可以假借之理？殊不知「膺」、「懲」只是不忘於心之意，而「承」即「承三聖」之「承」，後儒誤訓「膺」爲「擊」，「承」爲「當」，遂謂周公無此事，乃僖公之功而「人不敢當」者，失經意矣。若以「憂心悄悄，愠于群小」爲孔子，「肆不殄厥愠，亦不隕厥問」爲文王，此則有似於斷章

取義，然亦但謂二聖之遭讒如二詩之愠耳，非謂二詩可借以爲孔子、文王事也。禮家多以《鹿鳴》、《四牡》、《皇皇者華》用於鄉飲，正爲詩篇失次，誤以其義皆可斷章而取也。如此則「相維辟公，天子穆穆」，可歌於三家之堂，而雅、頌不必各得其所矣。

孔子謂《關雎》「樂而不淫，哀而不傷」，以其得性情之正也。朱子以爲「后妃之德宜配君子，求之不得則不能無寤寐反側之憂，求而得之則宜其有琴瑟鍾鼓之樂」，是以憂樂因於后妃而後爲得其正也。竊意未有其人而先思，則思爲懸想，已得其人而即喜，則喜爲縱情。如此則憂樂有所繫矣，尚得爲正乎？蓋后妃在宮易事難說，宮人非賢無由進御，故不得其懽心則憂其德之有虧，寤寐反側不能自安，見其內自責也。得其懽心則樂其德之有合，

琴瑟鍾鼓方能相洽，見其不敢肆也。憂以反躬，故曰「不傷」；樂以謹禮，故曰「不淫」，此性情之所以爲正也。周公作樂，列於房中；孔子刪《詩》，序於篇首。非以此爲脩身、正家之本乎？春秋之時，世俗所尚不過鄭、衛淫哇之聲耳。而師摯人官之初，獨以《關雎》爲教，至其卒章音節已急，而聲氣和平，終始一貫，故孔子嘆之，而曰：「《關雎》之亂，洋洋乎盈耳哉！」其所得於《關雎》者深矣。

《唐風·揚之水》，舊說：晉昭侯封其叔父成師于曲沃，是爲桓叔。其後沃盛強而晉微弱，國人將叛而歸之，欲以諸侯之服從桓叔于曲沃，自喜見其君而樂；且桓叔將傾晉，而民爲之隱，不敢以告人，此不軌之臣陰懷異志，害義傷教莫此爲尤。聖人存此而弗削，何以爲訓乎？竊疑詩意止美賢君下賢，故指其水石之居而欲往從

也。「沃」、「鵠」皆賢者所往來之地也。「我聞有命，不敢以告人」，蓋奇謀秘計，不宜輕泄耳。

聖人刪定之《詩》，必皆出於性情之正，淫風逆德豈肯存以起人邪心哉？至於稱頌，亦必不取溢美之辭以長諂諛之風。如《閟宮》詩曰「周公之孫，莊公之子」，則爲魯僖公必矣。僖公非賢君也，所以頌者爲其能脩周公之廟，故美其事而祝其眉壽熾昌，以行周公之政。中間但有微刺，如「皇皇后帝，皇祖后稷。享以騂犧，是享是宜。降福既多，周公皇祖，亦其福女」，乃謂天神格而後人鬼享，以見魯不當僭郊之意，未嘗有一語稱及其實德。如《泮水》之詩，明言「穆穆魯侯，敬明其德。敬慎威儀，惟民之則。允文允武，昭格烈祖」，則指其實德而言矣，此非伯禽不足以當之。故《泮水》美伯禽也，非美僖公也。

蓋其辭與《閟宮》大異耳。然《閟宮》之詩，史克所作，以其有周公之志，則情性可謂甚正矣，聖人安得不取之哉？

春秋

孔子之作《春秋》有感於麟，而意亦不在麟也。蓋自太師采詩觀風之政不行，而天下無公論，於是邪說暴行交作，雖臣弑君，子弑父，人亦不以爲非矣，此孔子作《春秋》之本意也。故孟子曰：「孔子懼，作《春秋》。」又曰：「《詩》亡然後《春秋》作。」謂之「作」，豈必出於魯史哉。當時弑君辱國之事誰肯自言，史冊又安有直書者乎？觀魯弑皆書「薨」，叛皆不書，意可見矣。孔子往來列國，考論古今，則有以得其實者，於外事豈爲之隱哉？故懼亂臣賊子之得以售其奸，則作

此書以明正其罪，而亂臣賊子之心亦必有所不安焉，故曰：「《春秋》成，而亂臣賊子懼。」至左氏乃始以爲非聖人誰能脩之，則似謂舊史有可據者。苟據舊史，孟子何以謂之「作」哉？然則「其事則齊桓、晉文，其文則史」之言何以解乎？此謂《春秋》中之事在桓、文皆可爲，《春秋》中之文在史官皆可撰，而義則非其所能預也。正見當時莫知孔子所以作經之意，而撥亂反正必有待於王者之興歟。

自《左氏》載韓宣子適魯，「見《易象》與魯《春秋》，曰『周禮盡在魯矣』」，說者因謂《春秋》爲周公舊典禮經，如此則周公遺經必有武王、成王盛時之事與六經並傳者，而今皆無之。及考《周書》所載，有合於聖人之意者雖《呂刑》、《秦誓》皆錄於篇，而豈於周公之經可畧乎？且亦未見其有編年之法也。意古史簡畧，隨事紀時

而已。蓋編年之書，名爲《春秋》，義主賞罰。周公之時王道大行，賞罰得正，在上者政教之迹未熄，而在下者美刺之公未亡，《春秋》何所感而遽作邪？

公羊、穀梁是戰國時人，蓋趙孝成王時有荀況，其學出於公、穀，故知之也。左氏又在其後，其書中間有言「臘」處，則秦之祭名也；有言「酎」處，則秦之飲名也；有言「庶長」處，則秦之官名也。及考《左傳》，漢初始出於張蒼之家，本無傳者。張蒼自秦時爲柱下史，明習天下圖書、計籍，又善筭律曆，得非蒼與其徒掇拾所聞，附爲古義，而託於左史以傳乎？今觀三《傳》之言，多與聖經不合，豈可以爲先秦古書，而信其得孔門之意邪？

《春秋經》文義皆具足，不待傳而明也。但考黨與之離合、趨向之正邪、地理之遠邇、年月之久近、事情之終始、典故之

有無，則思過半矣。詳見《春秋私考》。

說理會編卷之十終

說理會編卷之十一

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

經義 二

三 禮

聖學失傳自戰國始，蓋七十子喪而大義遂乖，天下之言不歸於楊則歸於墨。苟有以楊、墨爲非者，必群猜衆怒，無地自容，人無復有敢言孔子之道者矣。所以當時學者各以其私見爲書，禮亦多雜時君僭妄之事。如以伊尹爲割烹要湯，百里奚爲飯牛干秦穆，至謂舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝，瞽瞍亦北面而朝，「孔子曰『當斯時也，天

下岌岌乎殆哉」，^①併孔子之言而造爲之，凡異說之可以驚世駭俗者，何所不至？非得孟子以理辯正，後世孰知其非真有是邪？又如唐虞建官惟百，夏、商官倍，周雖文盛，所增未至甚多。而《周禮》於「鄉」、「遂」二處設官已二萬二千二百七十二人，他尚未與焉，財賦何足以祿之？此皆戰國之言，不足深信者也。後儒但謂漢儒附會，誠亦有之，然得於所傳聞者亦多矣。

《周禮》之書多與《孟子》不合，其檢防周密則誠有之，故先儒皆謂周公致太平之制，朱子亦謂其「廣大周密，周家法度在裏」，此以後世之見觀古人也。殊不知《周禮》所言多涉自私自利，姑以賦民一事言之，大失文王治岐本意。惟何休以爲六國陰謀之書，而胡致堂又歷舉其事而深詆

① 「當斯時也」二句，《孟子·萬章上》作「於斯時也，天下殆哉岌岌乎」。

之，豈爲無見哉？詳見《讀禮疑圖》。

《儀禮》亦戰國時所作，大抵多雜春秋時僭妄之制，但古意亦或少有存焉，庶亦可以考見耳。

韓文公苦《儀禮》難讀。非難讀也，雜以衰世僭妄之事，而所記又多不全，未見其文從理順耳。

《儀禮》所以不得爲古書者，即其服制言之亦有可疑耳。如長子亦子行也，而爲服三年；嫂與兄敵體者也，而不制服，此於輕重豈爲稱情哉？唐貞觀時，於兄弟之妻制服五月，而本朝於適長子止制服期年，蓋有以知此矣。

喪服，爲父斬衰，爲母齊衰，其制不同。而孟子則曰：「三年之喪，齊疏之服，飭粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」竊疑古者通喪三年，皆以「齊疏」爲常，而「衰」在胸前，特以「斬」別耳。故《中庸》

曰：「父母之喪，無貴賤，一也。」豈有父以「斬」，而母以「齊」之理乎？特以春秋衰世，喪禮不行，士大夫各以私意自便，禮因不同。故晏嬰父卒，服麤縗斬，而室老以爲非大夫之禮。則當時士大夫衰服各有不同，禮家豈因衰世之事而遂分別爲定禮耶？飭粥三年，與孔子三年不安於食稻之旨相同，而禮家以爲既葬乃蔬食，練而食菜菓，祥而食肉。此亦因當時士大夫所行之異而著爲定禮耳，恐皆當以孟子之言爲正。子生三年然後免於父母之懷，其情一也，豈宜有異制乎？

三年之喪，禮家以爲二十七月而終，此必衰世之制，短喪之漸也。子生三年然後免於父母之懷，豈有二十七月即可免喪之理？觀魯宣公新宮災在薨後二十九月，其時主猶在寢，可見喪不止於二十七月矣。孫爲其祖若曾、高祖承重者皆斬衰三年，以

父母之愛同也。臣爲君亦斬衰三年。「元后作民父母」，是天下之大父母也，故三年之喪通謂之父母之喪。若周景王爲穆后及太子壽，皆有三年之喪，則附會之，臆說耳。信有之，亦私恩，而非禮之正也。

「繼母如母」，「慈母如母」，此皆以其鞠育之恩同於親母，如《禮》所謂「生養之，終身如母」，故爲之服三年也。雖爲繼母，苟未有恩，則以其嘗親父體而服之，同於庶母，斯已矣。若概以爲三年則過，且非所以重嫡也。古人最重嫡、妾之分，故有「不再娶」、「無二嫡」、「無以妾爲妻」之說，其於繼母之禮必不如此之無別。惟此義不行，然後庶母皆當如母之禮，而陵嫡子者多矣。

《聘禮》所言皆諸侯之事，諸侯不當有聘也。詳見後論「朝」、「聘」條下。

《禮記》之言雖雜，然其間有真得聖人

精意處，則過《周禮》、《儀禮》遠矣。

《禮記》所以雜者，有虛無之說，有刑名之說，有僭僞之說，有夸誕之說，有煩瑣之說，有附會之說，察此六者而後聖人之精意可求矣。

禮，祭必立尸，非虛設也。古人最重祭祀，齋戒以交神明，誠意必能感格鬼神。蓋有依人以告利成者，今之神物附人而語者尚多有之，此立尸之所由起也。尸必以童蒙爲之，故禮謂之抱孫。當其時，純一未發，以之居尸位，則朴然自以爲神，忘其所處，而尸以筮定，一聽於神，人謀無所私焉。且祖孫一氣相通，精神尤易感召，而孫之從祖又生，時昭穆之所依也。孫可以爲王父尸，其以此歟？尸有君道焉，故弟爲尸則兄亦敬之，從子爲尸則諸父亦敬之，此即

「非始封之君得臣諸父昆弟」之義也。^①惟爲人子者祭祀不爲尸，則以子無臣父之理故也。雖以神事尸，而以子加父，事終不順，豈所以明子事父之道哉？此聖人立尸之精義也。後之祭祀，誠意不足，式禮多愆，事尸蓋有褻玩不恭者矣。祭既不能致敬，尸遂不足依神，上下相褻，獻酬皆虛，有尸徒滋慢易而已。尸之廢，起於戰國，其又以此歟？廢尸而專於事主，猶愈於有血氣者之有慢心而神依焉。如丁蘭刻木爲母，而靈應也，亦庶幾無怨恫矣。如此則影祭可也，象祭可也，同歸享於克誠而已矣。然則後世之祭何必復立尸哉？

古者師不制服，蓋謂恩有重輕，不可以例定；勢有順逆，不可以必行。在吾心制之以求自盡耳，故曰「心喪」。孔子歿，門人治任於三年之外，而子貢反築室於

場，獨居三年，是在墓側也，則三年之內非泰然即吉可知。以爲若喪父而無服，則恐但不若親喪之宅憂耳。其他恩不及孔子與夫百工技藝之師，例以三年，則又過矣。至於師恩雖重，而爲人子者，父母在，不欲其冠衣純素，則且當從父母之心。又凡有官守者，將以服勤君事，雖愛師之至，不得以禮制情。若必欲服喪，則於勢有所不行，況後世君喪尚皆以日易月，又安得於師而獨厚邪？

《禮記》所記有言小學者，有言大學者，有言禮文者，有言禮意者。如灑掃、應對之習，小學也；仁、義、禮、樂之教，大學也；升降、揖遜之數，禮文也；恭敬、撝節之宜，禮意也，散見諸篇，尚存古制，豈可以爲盡非先王之禮經哉。自迂腐之儒雜

①「得」，《春秋胡氏傳》作「則」。

以邪說，而正義始不明耳。姑以《檀弓》明之。如云「孔子少孤，不知其墓」，「舜葬于蒼梧之野」之類，皆妄傳者也。又謂「合葬非古也」，「易墓非古也」，若以爲古無此事則可，以「不合」、「不易」爲古禮則不可，此皆好怪誕者之言，奚足以爲經據哉？凡此之類不一而足，皆當裁之以吾心之節文而已。

孔子不知其父之墓，問於陬曼父之母，然後得以其母合葬于防。以合葬觀之，則孔子之母未嘗見出於父者也。而《家語·後序》乃曰：「自叔梁紇始出妻，及伯魚亦出妻，子思又出妻，故稱孔氏三出妻。」是叔梁紇之妻已出，惡得以合葬邪？據《檀弓》言，則孔子、子思皆嘗出妻，而不及叔梁紇、伯魚，與《序》說不合。又孔子以伯魚哭母爲甚，子思不使子上喪出母，而以「道污則從而污」爲說，皆非聖賢之教也。然則「三出妻」之事，其亦不足深信

者乎。

《檀弓》「重，主道也」，陳灝註謂「周人虞而作主，則徹重埋之」，此說非矣。蓋「作主」在卒哭，不在「虞」時也。《左氏傳》云：「凡君薨卒哭而祔，祔而作主。」蓋始死未有主，以木爲重而豎之以主其神，未有文也。故《檀弓》曰：「重，主道也。」葬而有謚，然後作主而徹重埋之。易重之主即「栗」主也，栗堅可久，所以藏也；刻之以謚，所以祔也，其義主乎吉矣。故《士虞記》曰：「吉，主皆刻而謚之。」吉以謚別，豈非在卒哭時哉？蓋自《公羊傳》有「虞主用桑，練主用栗」之說而承其誤，是以既葬反虞之時先作「虞主」，而期年練祭之後又作「練主」也。殊不知卒哭之主即「練主」也，豈待練而後作哉？蓋主因祔作，虞時有重，不必別作主也，而奚有「桑主」之名哉？詳見《春秋私考·文公二年下》。

《王制》首言天子諸侯受地、班爵祿之制，剽竊《孟子》為說，雖文或小異，然大義則猶未失也。其後所言畿內、畿外封國多寡之說，則不經矣。詳見《讀禮疑圖》。

《月令》本《呂氏春秋》，雜舉三代及秦事，禮家記事者抄合為此書，中間多有先王遺制，其必夏時所行之政令歟。但其以青陽、總章、玄堂、明堂別為十二室者為明堂之制，後世因之，其說紛紛。殊不知明堂者天子朝諸侯之堂也，「王者南面而聽天下，向明而治」，如曰「舜南面而立」，「雍也可使南面」，皆此義也。明堂豈有分向四方，而按季各居一方之理？且如總章北向，而冬月居之，何以當寒風之凜冽乎？至齊宣王時猶有明堂在，其地豈得亦兼四時之制乎？此蓋周之盛時巡狩之遺址也。故《孝經》云「周公宗祀文王於明堂以配上帝」，則亦因巡狩所至之方祭其

帝，而配以文王也，意亦文王為西伯時所統之地，以其有功德而特配之耳。不然則郊天既以后稷配矣，而又何必別起明堂之祭以配文王邪？此見明堂本以朝諸侯而設，京師與方岳皆有之，豈有不南面者哉？

《文王世子》稱「武王九十三而終」，《竹書記年》則稱「武王年四十五」。^①金仁山辯九十三之說有不通處，而止以《竹書》為據，今亦無以考其必然。但觀《中庸》云「武王末受命」，而《詩》又言「綏我眉壽」，則武王信已老，而《竹書》之說亦不足據，但未必其為九十三年耳。《孟子》又言「周公相武王誅紂、伐奄」，則武王時周公已攝政，如堯老而舜攝也，如此則至武王喪畢而止爾。《明堂位》乃言周公攝政自成王始。又成王元年伯禽即受封，時成王當亦

①「四十五」，當為「五十四」之誤。

已長，必無抗世子法於伯禽之事，假使有之，亦在武王未崩之前，必不在成王即位之後也。況其年周公即避東都，則其攝政亦不待武王喪畢而止矣。及考《家語》言成王十三歲即位，則武王當八十一而始生成王，而成王之弟又有應、晉、邾、韓生於其後，恐無此理。至謂其既葬而冠，孔子論之曰：「古者王世子雖幼，其即位則尊為人君，人君治成人之事者，何冠之有？」竊謂天子未冠而立，此皆聽於攝政大臣之時也。至其長也，自宜知成人之道，豈有既立而可不行冠禮者哉？但其禮或別有節耳。大抵漢儒附會之言，非出於聖賢經傳者，皆不足信也。

《禮運》以「大道爲公」、「大道既隱」爲說，其事本亦古今異宜，但以爲大同、小康則有薄禮之意，此蓋老、莊虛無之餘見耳。《檀弓》載原壤母死而歌，亦此類也。

《郊特牲》「喪國之社，屋之」，欲其不受天陽，此本拘儒之說。《春秋·哀四年》「亳社災」，公、穀皆附此義，豈與記禮者同出一傳邪？夫古制簡畧，故社達天陽，後世社稷之禮，儀文漸備，則社宜有屋以蔽風雨，不然則疾風暴雨之時何以行禮邪？殷社之不廢，則以之爲亡國之戒可也，而何必特爲之屋乎？

《明堂位》之說妄謬尤甚。古者立不中門，出入止由闌之左右門；內止有東、西二階，並無中階，此云「三階」，非古制矣。至謂成王幼弱，周公踐天子之位以治天下，成王以周公有勳勞，封以曲阜，地方七百里，命魯公世世祀周公以天子之禮樂。是以魯君祀帝于郊，配以后稷天子之禮也。「季夏六月，以禘禮配周公於太廟」，方「納蠻夷之樂於太廟」，欲「廣魯於天下也」。又曰：「夏杓、秋嘗、冬烝、春社，秋省

而遂大蜡，^①天子之祭也。」其下又言天子之政，天子之廟飾，皆悖理不經之事，豈魯之迂儒欲夸其國之盛美而爲此說邪？然附會者亦多矣，惟成王以周公有勳勞，「命魯公世世祀周公以天子之禮樂」一語，則似崇德報功厚意，程子猶以爲非，況其僭亂之甚者乎？此可見《禮記》之不足盡信也。

《樂記》能發精蘊處甚多，但漢儒之所集合，亦頗繁碎耳。

《雜記》載諸侯出夫人，使者將命曰「寡君不敏，不能從而事社稷」，有司官陳器皿；妻出，夫使人致之曰：「某不敏，不能從而共粢盛。」云「不能從」者，謂不能從夫人以共事，蓋不斥言夫人之罪也；并其嫁時所賚器皿而還之，此皆厚道也。夫婦人倫之本，恩義宜篤，故必正身、脩德，刑于寡妻；苟有小過則教誨之，使歸於善，必閨門雍睦乃爲順道。若謂古之人如孔子、

子思亦皆出妻，必其所不得已耳。然當其出時尚存忠厚，如對姑叱狗，藜羹不熟，此小過也。而乃以之被出，必其別有大惡，不欲顯言，姑假此以爲辭耳。蓋絕交不出惡聲，出妻令其可嫁，雖以義斷，而猶不失恩也。此與《雜記》義同。《家語》載婦有「七出」之條，中間亦有不係大惡，如「無子」、「惡疾」云者，得無古人亦或假此出妻，而漢儒因附著其說歟？然「七出」之條亦不能盡，且如其妻傲狠忿爭、肆無忌憚、任情所爲、不可教誨，又安得不出邪？若「三不去」之說，則誠忠厚之道也。雖有大過亦當委曲處之，使無失所，豈可自處其薄哉？《內則》曰：「子甚宜其妻，父母不悅，出；子不宜其妻，父母曰『是善事我』，子行夫婦之禮焉，沒身不衰。」是妻之

①「秋」，原誤作「春」，據《禮記·明堂位》改。

去留又不可以執一論也。

聖人之制，廟祀有三大義焉：親親也、尊尊也、賢賢也。古之有天下國家者皆特立「四親廟」，以時祀高、曾、祖、考之親，所以親親也。五世之上親盡當祧，而受命爲天子與始封爲諸侯者，則爲百世不遷之祖，而廟爲獨尊。太祖而下嘗爲君者，不論世之遠近，皆歲一合食於太祖之廟，非爲君者不得與焉，所以尊尊也。太祖以上世代遼遠，不能悉祀，則擇其有功德者特存其廟，至大亨而以太祖配之，則謂之祫。祫者審諦之義，蓋審其功德也。自太祖以下親盡當祧，而有功德者則爲百世不遷之宗，亦特廟以祀之，所以賢賢也。禮家妄生意義，以親廟爲天子七、諸侯五、大夫三、適士二，而不知親親之恩止於高、曾、祖、考，而無分於貴賤。以祫爲毀廟，未毀廟之主皆合食於太祖之廟，而不知祫祭專

序，爲君之次，而私親不可混於君；祫爲祫其祖所自出之帝，而不知其爲審諦功德。此其所以窒礙而不通也。詳見《廟制考義》。

郊者，天子所以祀天之祭也，兆於南郊，故謂之郊。劉原父曰：「夏后氏以建寅爲正，商人以建丑爲正，周人以建子爲正，王者必以其正月郊。」是以歲首之月而郊也。歲首之月而以郊先焉，禮莫重於此矣，故《禮運》曰：「祭帝于郊，所以定天位也。」禮行於郊而百神受職焉。地與天爲對，而主宰乎大地者即天也，故凡大祭，「天」於經則恒總稱爲「上帝」而已。《春秋》魯郊兼望、祭義，報天兼日、月，即此而觀，則非單祭天也，此可見天子之郊，百神皆合矣，豈有地不在中之理哉？第以周之歲首在子，恒以子月郊天，而《郊特牲》遂以郊爲迎長日之至。《周禮》亦有冬日祭帝于圜丘，夏日祭地祫於方澤之說，蓋得

之傳聞，而失其本意耳。果以冬至祭天爲定禮，宜乎應節即郊矣。而日常用辛，則郊祭豈爲冬至而設哉？若夏至祭地之說，則以大社在周正建午之月，因以夏祭爲祭地而並列於天耳。殊不知天地有分祭，有合祭，合祭則總於歲首，分祭則地與日月之類，因其月而行之，禮各有所宜也。別有《郊祀議》詳著其說。

古者大夫祭五祀，謂門、戶、井、竈、中雷也。自其閉藏而言，則曰門。自其開通而言，則曰戶。中雷者，污下之地，流水之所鍾也。此五者不惟大夫有之，民家亦不能無也，但大夫則得以時分祭，庶人不能，則但以庶人所得爲之禮，歲一合祀可也。人本於天地，亦豈可不報？雖不敢專祭，而五行生育之神則亦天地之德也，以其得爲之禮，歲一合祭，亦何傷乎？

《儒行》之言多所夸大，或以爲不出於

孔子。竊意時君有輕儒之心，而以此爲說，亦未爲過。但語多繁疊，未必皆孔子之言，則或戰國豪士所附會耳。

《婚禮》將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世，故以親迎爲重事，而壻拜迎於門外，人而升堂，奠鴈，蓋親受之於父母也。如此則授受明，而得以正始矣。然春秋時諸侯以爵，則有尊卑；以國，則有小大；以道途，則有遠邇。或迎之於其國，或迎之於其境，或迎之於所館，壻不能親至婦家，則父母兄弟蓋有越境而送其女者，但與壻親相授受，亦不失其爲親迎矣。此又禮之節也，可以補《婚禮》之所不備焉。

《鄉飲酒義》：賓主象天地，介僎象陰陽，三賓象三光，讓之三象月之三日而成魄，四面之坐象四時。以賓介當西北、西南嚴凝之氣，以主僎當東南、東北溫厚之氣。以烹狗於東方，祖陽氣之發於東方；

洗在阼，其水在洗東，祖天地之左海。又以賓主所鄉、所居之東、南、西、北，取義於春、夏、秋、冬。皆迂儒拘執之論也，燕飲之禮豈在於此哉？

《射義》所言得古人制禮之意，但中間附入「孔子射于矍相之圃」，子路、公罔之裘、序點辭人退去之言，則似禮家夸大之辭，而非孔門與人爲善之意也。夫「敗軍之將，亡國之大夫」既爲其國所容，豈復可深絕哉？「爲人後者」謂從人，猶言人役也。註家解爲「求爲死者之後」，則益迂腐矣。其餘則皆格言也。

「射禮」之制起於射獵。夫禽獸，君子所不忍殺；矢人，君子所不忍爲，然而聖人之教亦不廢焉。則以天下之人率射獵以爲生，得禽獸以爲食，民俗已成，莫之能禁。於是因人情而爲之節，肉則使之奉先，養老；射則使之正德、肅容，因以養其

良心焉。此不得已之權教也，夫豈強立之禮哉？射禮立而選士授官皆在於此，則射之爲教亦大矣。此射禮之所由，而《射義》未之及也，故附論之。

朝者，諸侯所以事天子也；聘者，天子所以懷諸侯也。諸侯無自相朝、聘之禮。《周禮·大行人》：「凡諸侯之邦交，殷相聘，世相朝」，皆衰世之僭禮也。觀春秋時諸侯相朝，皆小國朝大國，而大國無報朝者；相聘，皆大國聘小國，而小國無報聘者。故魯之朝、聘鄰國，皆但言「如」，可以見其非禮之正矣。不但諸侯自相朝、聘爲非禮，雖《王制》所謂「諸侯於天子比年一小聘，三年一大聘」之聘，亦禮之所不得爲也。然則《聘禮》所載，其衰世諸侯之制歟。但外國往來弔慶之事，則禮或有相類者耳。

說理會編卷之十一終

說理會編卷之十二

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

聖賢一

孔子 附論伯夷、伊尹、柳下惠從一體上造極，

孔子從具體上造極

《家語》載孔子事，俱是漢儒摭拾戰國以後迂談而附會之者也。中間多有因四書之言而發揮之，如後世作義然者，故《論語》言子桑伯子「居簡而行簡，無乃太簡乎」，則附為「伯子不衣冠而處」，「欲同人道於牛馬」之說；言子賤「魯無君子者，斯焉取斯」，則附為「父事者三人，兄事者五

人，所友者十一人」之說；^①言「由之瑟奚為於丘之門」，則附為「子路鼓瑟有北鄙殺伐之聲」之說；言「直哉史魚」，則附為「至死，猶以尸諫」之說。^②又有虛誇之辭，如數言而却萊兵，七日而誅少正卯之類。又有過高之辭，如「人遺弓，人得之，何必楚也」之類。又有貴霸之辭，如以「萍實」為吉祥，「惟霸者為能獲焉」之類。又有尚奇之辭，如知「商羊」為「水祥」，「惟齊有備不敗」之類。其餘則雜出於《禮記》、《左傳》、遷《史》而屑湊成書，不可以為孔氏遺書而盡信之也。然時有格言，姑取節焉可也。若必欲據此以證孔子行事之實，則失之遠矣。

① 「父事者」三句，《家語·辨政》於「父」、「兄」之上均有「所」字。於「友」下有「事」字。

② 「至死」二句，乃朱熹《論語集注》之語，《家語》則作「子魚死而尸諫」。

宰我曰「夫子賢於堯舜」，先儒以爲語「事功」也。所謂「事功」者，推堯舜之道以垂教萬世也。夫聖之所以爲聖，以德言耳，「事功」奚足論哉？即論「事功」，則堯舜之治天下，平成之功萬世永賴，而「精一」、「執中」之傳，已足以開心學，固不待夫子刪述六經而後始爲功也。況孟子欲學孔子之意，乃爲「時中」之德，故言「自生民以來未有孔子」，而宰我、子貢、有若推尊之言，不過引以爲證耳。然則「賢於堯舜」云者，豈不主德言邪？但以德言，則堯舜之德萬世莫加焉，而孔子之賢何以過之？蓋學無終窮，自其精於庶物者言之，則後聖或有前聖所未及也。就以堯舜言之，堯之德蕩蕩如天，故孔子以「大哉」稱之，而於天下之事固若未能一一皆知也。至舜起於側微，練於庶事，故立法制，盡民情，而君道始立，故以「君哉」稱之。舜之

德「重華協帝」，與堯同大者也，而其練事則視堯爲精，雖謂之「舜賢於堯」可也。況孔子生當周末，其民情之變僞，與古又大相遠，而以少賤，備嘗險阻，鄙事無所不能，練事又益精矣。使當堯舜時，則其智慮必有濟二聖之所不及者，安得不謂之「賢於堯舜」乎？然堯舜純一不已，善與人同，其爲德之大固自若也。孟子明謂「宰我、子貢、有若智足以知聖人之汙，而不至阿其所好」，則以其言爲必可信也，而可不求其精義之所在乎？

《史記》謂孔子弟子三千，而身通六藝者七十二人。其所謂「三千」者已無所考，意亦臆度之言耳。至謂七十二人爲身通六藝，則以「多能」律孔門之士也。孟子曰：「以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」聖人闇然下學，不求人知，非果知聖人之學，雖門人亦必有不心

服者，故孟子特舉七十人以爲言，蓋七十人皆心服者也。七十人之外苟尚有服者，則所計人數必不止於此矣。故言「七十人」當以服孔子之說爲正，若以身通六藝爲信，然則人將求學於文藝矣，豈君子不貴「多能」之教哉？

孔子周流四方，授徒講學，此前古所無之事，蓋與世尊以四大因緣出世而遊方普度者意同，但孔子則合乎時中爾。夫「成己」、「成物」之學，欲人同歸於善，千聖無二心也。舜之側微，與人爲善，而所居一年成聚，二年成邑，三年成都，非以此學化導人乎？惟父母頑嚚，事多責備，耕田以供子職，猶不得其懽心，固不可舍之以遠遊也。伊尹以先覺自任，豈不欲覺斯民哉？而其微時成湯已作，所以救夏桀之亂者未盡無人，則但耕於有莘，如伯夷、太公之歸文王而就養也，亦可樂道以待時

矣。傳說之築傅巖也，獨行其道，則當賢聖之君六七作之際，此學尚明，雖不汲汲焉可也。若夫春秋之時，天下無一人知學者，孔子憫世之亂，安忍坐視邪？故之齊、之宋、之衛、之陳、之蔡、之楚，席不暇煖，苟得君而事之則可以興周道，故三月無君則皇皇如也。此其心何心哉？所至之國，不論賢愚之類皆有教焉，欲使斯道之傳不絕於天下。雖興道致治之功不能自試，尚將有待於人，此至公無我之心也。聖人之志，豈止於授徒講學而已哉？孟子游事魯、宋、齊、梁、滕、薛諸國，是亦孔子家法也。要之，其時當然，其心不得不然也。

孔子自生民以來所未有之德也，然當其身知者亦鮮，故與季路言「知德者鮮」，與子貢言「莫我知也」。夫蓋非成德達材之士列於德行、言語、政事、文學之科者，不足以知之，況遭權臣叔孫武叔之毀，苟

非有定力者安保其不畔去邪？故孔子嘆「從我於陳、蔡者之皆不及門」，以見當厄而不忍棄去者之爲難也。而顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓則以德行稱，宰我、子貢則以言語稱，冉有、季路則以政事稱，子游、子夏則以文學稱，其人果豈易得哉？至於孔子既沒，七十子皆喪渚於戰國功利之中，則知者抑又鮮矣。苟非孟子發明聖、智、大成之說，孰知孔子之聖自古所未有，而其所以爲聖則又不過盡其性分之常，而不爲已甚者邪？

孔門諸賢，有因材質所近而成材者，子夏、子游、子張是也；有因德性渾全而成德者，冉牛、閔子、顏淵是也。成材者得聖人之一體，成德者具聖人之全體。得一體者曰「有見其文章有可觀也」，具全體者曰「微見其聲色之不大也」。「一體」者未可以語德之全，而「具體」者未可以語大之

化，其差等則然矣。若伯夷、伊尹、柳下惠則從「一體」上造極，而爲一偏之聖；孔子則從其體上造極，^①而爲時中之聖。是則聖人之於天道也，其有差等亦各因其資稟之高下耳。然聖人之學誠一不已，中和之致，日新又新，既造聖域，豈肯自謂「工夫」已至而不求躋於天道哉？故限於所成者，氣之殊也；勉於所進者，志之帥也，使伯夷、伊尹、柳下惠而假之以年，安知其不與天道脗合邪？

孔門諸賢

曾子、子思、子游、子夏、子張、子貢、冉

牛、閔子、顏淵、有若、子路、宰我、樊遲

曾子之學在《大學》，子思之學在《中庸》，蓋其平日所受於父師之教，恐其失傳

① 「其」，或爲「具」字。

而作，然亦止是造道之言耳。曾子雖聞「一貫」，然觀其「晉、楚之富不可及也，彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義」之言，則猶似物我相形；及避越寇而有「無寓人於我室，毀傷其薪木」之言，則亦有所「意」、「必」也。子思與魯繆公論友，而曰：「以德則子事我者也，奚可與我友？」於其餽鼎肉也，標使者出諸大門之外，而曰「今而後知君之犬馬畜伋」，其言亦太露圭角。以曾子比之，則曾子氣象似覺稍優，然與顏淵從容氣象不同，亦可見其「默而成之，不言而信」處有所不足也。此孔子稱門弟子好學，所以獨舉顏淵也歟？

子游、子夏素稱文學之名，子張常有威儀之辟，此其初本務外者也，得聖人爲之依歸，而學始就實。如子夏論詩而知禮後，子游論喪而主致哀，子張聞忠信篤敬而能書紳，其學固已近裏矣。至以切問、

近思言仁，學道、愛人言治，與夫「見危授命，見得思義，祭思敬，喪思哀」言士，此又足以見其所成皆實行也。孟子謂其「有聖人之一體」，其以此歟。然於聖人之蘊，必不能如有若之識其深也。故夫子沒，而三子者皆以有若似聖人，欲以所事夫子事之。此雖其謙退、自知不足之心，但有若之似聖人者言語也，而聖人之實德不當於言語求之，故曾子以爲「不可」。然則三子以其平日所親炙於夫子者而深造之，則聖人之實地也。而有若之所發揮，不過虛見而已，亦奚益於得邪？此曾子之學所以獨得其宗者，亦惟實踐而已。

孟子謂：「宰我、子貢善爲說辭，冉牛、閔子、顏淵善言德行。」朱子註「善言德行」爲「身有之，故言之親切而有味」，是未知德行者也。《易》曰「默而成之，不言而信，存乎德行」，則「德行」是不尚言者也。若

「善爲說辭」者，則謂其言「親切而有味」可也，但未必其身有之否耳。孔門以言語名科，惟宰我、子貢，此亦止自從陳、蔡者言也。其外言語似聖人者，則有有若，亦惟此三人而已。故孟子又言：「宰我、子貢、有若，智足以知聖人，汙不至阿其所好。」汙者，深曲之地，蓋能知聖人之深曲者也。如此則聖人之精蘊足以發之，即所謂「言之親切而有味」者也，雖後世善講聖人之學者未必能過焉。而又許其不阿所好，則其言信而足徵矣。然三子之所就止於言語之科，孟子許子貢以「善爲說辭」，乃其沒後之言，則平昔所聞於夫子之「一貫」，固未能盡得也。及夫子歿而築室於場，獨居三年，工夫亦可謂近裏矣，而所成就止於如此，況宰我、有若又未可與語「一貫」者乎？大抵文辭太著，則含蓄不深，此其所以不及冉牛、閔子、顏淵之成德歟？今

之學者知宗孔、顏「精一」之傳，而於宰我、子貢、有若有弗屑焉，志不可謂不大也。竊謂宰我、子貢、有若所講聖人之汙，亦孔、顏之正宗，而卒不得與顏淵同科，此可見宣言之易，而克己之難也。「默而成之」，非實用「衣錦」、「闔然」之功者不能也，觀乎宰我、子貢、有若之所就，亦可以自省矣。

宰我、子貢、有若雖皆善於言語，而德行不及顏淵，然其篤志力行，事皆誠實，苟有詐心則其所耻，故「仲尼之徒，五尺童子羞稱五霸」，非虛語也。充是心也，行一不義，殺一不辜，必有所不爲，其爲言語豈大言以欺人者哉？由今之學者觀之，則又當有愧矣。

子張初見孔子時，本務外爲名之士，故有「干祿」、「問行」之學。孔子謂師爲過，而曾子謂其「堂堂難與爲仁」，則其人可見

矣。當其時，孔子告之皆言行切實之事，其問政也，又告之以「居之無倦，行之以忠」，則亦皆使反求於心也。至其問仁，則告之以能行恭、寬、信、敏、惠五者於天下，似與平時鍼砭之言大不侔矣。蓋孔門群賢之穎悟無如顏淵、子貢，而二子之氣魄亦大，皆以澤及天下然後可以爲仁。而孔子則皆使求之於己，如顏子志在「天下歸仁」也，則告之以「爲仁由己」；子貢志在「博施濟衆」也，則告之以「能近取譬」，何嘗使求仁於遠哉？而於子張則使「行五者於天下」，五者皆仁之施也，宜非所以告求仁者，得非以子張自「書紳」以後用力於崇德辨惑，漸能務實，如「執德不弘，信道不篤，焉能爲有，焉能爲無」之言，大非前日之見，則固已有聖人之一體矣，而其才氣又足任重，其時必已從政，故遂擴充其量歟？此亦可見聖人教不躐等也。

孔門諸賢能勇於爲義者惟子路，聞善必行，他人所不及也，然不得廁於狂者之列。蓋子路氣質用事，志在事功，雖聞夫子之教，而於禮尚未能卑。狂者則性情用事，志在德行，雖有簡畧之時，而胸恣悠然，從容自得，比之粗疏者大相遠矣，孰謂狂爲放縱無檢哉？

孔子與曾點，非爲意見有可取也。觀其鏗爾舍瑟之時，是何等從容氣象？至於浴沂風雩之言，亦是道其真意所在，蓋志存爲己，而無外慕也。狂者之實地如此，而可以放縱無檢言乎？

樊遲之學，最爲切己。其初問「仁」、「知」時必有急效媚神之病，故孔子以「先難後獲」、「務義遠神」告之，蓋於一節上救其病也。既而從遊舞雩，乃問「崇德」，則德欲進矣，孔子告以「先事後得」，亦「先難後獲」之意也。而「脩慝辨惑」亦皆欲去病

根之切問，第以其尚有憤世嫉邪之心，病之所重在此，故以「治己」、「懲忿」之事告之，亦治一節之藥也。觀其人雖若近於粗鄙，而存心之正安可少邪？及再問「仁」，則以「先難後獲」爲無所下手，如顏淵之「請問其目」也，故告之以「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也」，其言愈加密矣。胡氏謂「樊遲問仁，此最先，『先難』次之」，則於教人先後之序似有不宜焉。故「恭」、「敬」、「忠」所以擇善也，「雖之夷狄不可棄」，所以固執也，而學始有實地矣。自是樊遲用心於內，學能自成，則有隱居求志，獨善其身之意，故請學稼圃，蓋欲謝世事而樂田園，豈若鄙俗求田問舍者之識趣卑陋哉？孔子以其學可大成者，故又啓之以禮、義、信、化民成俗之事，使知大人之學，不當安於小成而已。樊遲聞此又進一格，以禮、義、信之外尚有

仁、知未盡，故又以爲問。而孔子則以「愛人」、「知人」，且以「舉直錯枉，使枉者直」之道告之，亦以治化言也。夫論學而及於治化，此惟成德者可以語之，不然則聖人之教亦躐等矣。故樊遲之所成，皆切己之實學也。

說理會編卷之十二終

說理會編卷之十三

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

學 術

聖賢士類等第

《論語》言聖人之下有君子，君子之下有善人，善人之下有有恒，蓋亦不可得而思其次之意也。聖人者德盛仁熟，大而能化者也，不可得見，則曰「得見君子，斯可見矣」。君子者，德行渾成，光輝外見，雖未至於聖人，已非具小才者矣。又不可得見，則曰「得見善人，斯可見矣」。善人者，德

性用事，好是懿德，雖未至於君子，已非踐成迹者矣，又不可得見，則曰「得見有恒者，斯可見矣」。有恒者，本人恒有之心，而言人之恒心即天地常久之道也。執德有常，久能不變以充其善，則雖君子、聖人亦由此進。故有恒之心即善根之所以為主也，但為氣稟所拘，不能發達，必須以古人成法漸開明之，然後其善能自為主而無執滯也。作聖之基實在於此，有恒之人豈易得乎？

子貢問士，累及其次，而孔子告之，因有三等。「行己有耻，使於四方，不辱君命」，此德全而才足以有為，即所謂君子者也；「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」，此德性用事而孝弟孚人，即所謂善人者也；「言必信，行必果，硜硜然小人哉」，此謹守繩墨，不易其心，即所謂有恒者也。觀孔子有取於「有恒」，則言行硜硜之士特以其規模狹

小而謂之小人耳。由此而充之，則久於其道可以天下化成，而豈限之止於小人者哉？

孟子言「可欲之善」，^①是善人；自「有諸己之信」，^②至「充實光輝之大」，^③是君子；「大而化之之聖」，^④是聖人。

人品誠偽高下等第

學皆本於仁義。仁義，性之德也，聖人能盡其性，渾然成德，則大本立矣。仁義在中自然流出，則爲發而中節之和，故孟子論舜曰「由仁義行」。其次，仁義未能渾然，而力行以至之，則謂之「行仁義」。「行仁義」亦是立大本以行達道，隱然入於德性之微，不在事之顯處做出一仁義也。「由仁義行」，安行也，如孔門所謂「一貫」。「行仁義」，利行也，如孔門所謂「忠恕」。

「忠恕」離事不得，只在事上提醒此心，求其「歸一」而已。求「一」者，求忠於恕，已是大本上用功，特未能如「一貫」之合一，尚涉於隨事起念耳。隨事起念則有間斷，其工夫不免於強恕，然皆德性爲主，本體之實功也。強恕而行，使事皆順理合宜，謂之「集義」。「集義」者，「內省不疚，無惡於志」；行不合宜，心必不慊。此則羞惡之心不從外得，便是仁也，故曰「求仁莫近焉」。此與「義襲」者不同。「襲」是「楊襲」之「襲」，衣之自外加上者，非「掩襲」之謂也。蓋以仁義爲美，於事上着意做出一仁義，此則在聲色上可聞可見處用功，多着一層意思在內，所謂「必有事焉」而正之者

① 「善」上，《孟子·盡心下》有「謂」字。

② 「信」上，《孟子·盡心下》有「謂」字。

③ 「大」上，《孟子·盡心下》有「謂」字。

④ 「聖」上，《孟子·盡心下》有「謂」字。

也。第其用心止於有着，雖非真體流行，未免於助長之病，亦是於事上實做自己仁義，故硜硜小人「言必信，行必果」，亦「義襲」者也。尚未有作偽之心，猶得爲士，謂其德性稍有開明，一變可以至義也。苟有作偽之心，則謂之假，霸者之假仁義是也。竊其名以終身，不自知其非真，有則習於變詐之巧，無所用其羞惡之心，其功雖高，孔門所不道也，下此則鄉愿矣。鄉愿之爲人是何等謹厚，但其忠信廉潔非其德性中仁義所爲，皆在見聞處文著，似是而非者也。其同流合污，能使衆皆悅之，亦畧有驩虞之效；至於自以爲是，則亦不自知其非真有矣。然霸者猶能屈己下賢，以身任天下之重，而毀譽不能動其心。鄉愿則避忌浮言，彌縫甚密，惟恐其忤俗而招尤也。如聖賢任道，當世所譏，而鄉愿則過孔子之門而不入，於狂狷則皆有以詆之，此又

霸者之所不爲也，其品豈不尤下哉。鄉愿亦似「義襲」，但比之硜硜小人，則硜硜者務實，而鄉愿純爲名耳。自「義襲」以至「鄉愿」皆足爲害。「義襲」者，擾動本根，遏絕生意，害其德性流行之體者也。若霸者着一「假」字，則以欺詐壞心術，不但如「義襲」之害而已。至於鄉愿則又加遮飾，不犯手段，其自欺處皆能掩藏，使人不可得而見也。同一假也，第霸者之假屬陽事，猶顯明；而鄉愿之假屬陰情，皆隱晦。故「非之無舉，刺之無刺」，「無所往而不稱爲愿人」，德而如是，何有一毫濟人利物之心？是「不可以人堯舜之道」也，其害德豈不甚大哉？故孔子深惡之而曰「鄉愿，德之賊也」。自非聖人豈易知鄉愿之學術哉？下此則爲小人而無忌憚若儀、秦者矣。其初起於一念利己，爭攘錐刀，所謂「斗筭之人何足算也」；其究至於亂天下，

禍蒼生，其罪可勝誅哉？

孔子以「中行之士」不可必得而思其次，蓋欲人任傳道之責也。「中行」者，工夫已能「上達」、「一貫」，成德在中，能立天下之大本，幾於人聖，如顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓者是也。其次則爲「狂」。「狂」者有聖人之志，嚶嚶然必稱古人，蓋其天資高邁，淡於世情，胸次超然，無所粘帶，特以工夫疏畧，小節容有不矜，故謂之「行不掩焉」，豈任情縱肆而不恤人言者哉？《書》云「惟聖罔念作狂」，只爲其念頭上不能兢兢業業耳，若充念則即作聖矣。「狂」者人品甚高，亞於「中行」，如琴張、曾皙、牧皮者是也。其次則爲「狷」，「狷」者其心知耻，有所不爲。有所不爲而後可以有爲，如子游、子夏、原憲是也。此與「狂」者皆真有任道之心，故孔子思之，謂其可以進於「中行」也。夫「中」者堯舜以來相傳

之心學，「中」之爲德亦曰「仁義而已矣」。「狂」、「狷」之於仁義雖未能合德，然所學却是求至於「中」，以復仁義之本體也。若拘於繩墨，有所「正」、「助」，不能虛心以應天下之感，則爲「義襲」。陸象山謂朱子之學是義襲而取，則雖大儒亦有蹈「義襲」之失而不知者，不可謂「義襲」盡皆凡品也。「義襲」只是一箇執着便遏天命流行之體，害其心之生意矣。若鄉愿則閉藏一點僞心，其質直不得同於「執一」也。人多謂鄉愿老實、要好，其謙厚、謹慤亦出本心，故謂之「愿人」。殊不知其獨知處未必皆善，至其要人道好，避人譏評，只是隨世浮沉，如不入孔子之門，指議狂狷之短義，所未合必有不自安者，而皆將就隱忍以自取容，即是自欺。自欺即是作僞也，但不顯然自露其僞，故人不易覺耳，此豈直道而行者哉？鄉愿病痛全是一「掩」，故曰「奄

然」，異於狂者之「不掩」矣。

狂士

大以成大，小以成小，聖人之教何分於「狂」、「狷」哉？但進道莫如「狂」，以其有聖人之志也，故孔子在陳，獨思魯之狂士。魯之狂士在父母之邦，素所教育者也，但以其志大而畧於細微，故謂「狂」爲「簡」，而欲裁之使之居敬也，居敬然後能克念作聖耳。孔子周流四方，至於陳而道窮，狂士之思，其憂世之意深矣。

孟子願學孔子而言必稱堯舜，以爲人皆可學，是爲學當有希聖之志也。故「狂」者每事必稱古人，雖行或有所不掩，而孔子思之，亦以其志在希聖也。若所謂「行不掩焉」者，則因志大言大，不拘小節，其工夫常有忽畧時耳。故謂「狂」爲「簡」，非

謂流蕩而放於禮法之外也。孔子謂「古之狂也肆，今之狂也蕩」，蓋已分別「蕩」之非「狂」矣。至其欲裁「狂」、「簡」，正惟以其肆爲過也，而況於「蕩」乎？世之論者或謂原壤母死而歌，子桑户不衣冠而處，爲能擺脫世情，無所係累，其人品甚高，非知道者不足以語此，此蓋莊、列不拘禮法之遺見耳。然則諸家所載子桑户死，琴張臨喪而歌；季武子死，曾皙倚門而歌二事，蓋亦欲廢禮法者之誕說也，而豈孔門之所謂「狂」哉？故學爲「狂」者，真有求爲聖人之志則可，苟無此志而徒以不拘檢爲心無係累，則空談遍天下，而先王之禮法廢棄盡矣。況「狂」則易於「蕩」，是又不若「狷」者之學有依據也。「效伯高不得，猶爲謹敕之士」，「效季良不得，陷爲天下輕薄子」，亦孔子「不孫寧固」之意焉，但欲引人入茆則姑開其自新，勿先繩縛可也。

程子曰「聖人之道必降而自卑」，^①「賢人之學必引而自高」。^②若謂聖人恐人不親，賢人恐道不尊，而必欲如此，則不可，但其氣象亦自有不同處。如孔子言「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也」，非「降而自卑」乎？孟子言伯夷、伊尹、柳下惠不同道，「乃所願則學孔子」，又曰「能言距楊墨者，聖人之徒也」，非引而自高乎？蓋孔子既聖，不自知其聖，故歉然若不足。孟子有求爲聖人之志，惟恐不及焉，況當戰國之世，士風衰靡，語及聖人則不敢當也，故直以聖人自任。然非真有求爲聖人之志則是大言欺人，其心豈不作哉？故耻躬不逮，則言有不輕出者矣。至其遇人必道性善，而謂「人皆可爲堯舜」，其言亦非若登天不可幾及也，蓋以「一」爲要焉，所謂「吾道一」而已矣。「有爲者亦若是」，所重在「爲」也。苟非其人，而概以聖道之

高妙者語之，則「未可與言而與之言，失言」矣，自炫其能亦可耻焉。孔門弟子惟「狂」者嚶嚶大言，每事必稱古人，此固顏、冉希聖之志也。但顏、冉惟於爲仁工夫「請事斯語」，其學務實，故德日高明而不見其言之爲大，必亦親炙聖人而習於禮之卑者耶？若孟子才高，則必由「狂」者之宗而進於「中行」者矣，雖英氣不免於發露，然不從實地必無以入德，學者勿徒以希高爲「狂」可也。

王霸之辨

「王」、「霸」本天子、方伯之別名。自其爲天下君而言則曰「王」，自其爲諸侯長而言則曰「霸」，蓋王、霸之本名也。《禮

① 「道」，《二程外書》卷三作「言」。

② 「學」，《二程外書》卷三作「言」。

記·祭義》謂「至孝近乎王，雖天子必有父。至弟近乎霸，雖諸侯必有兄」，此戰國時經生之言也，則世儒固皆以「王」爲天子，「霸」爲諸侯矣。司馬公王霸之說亦本此意。惟孟子獨以心術之誠爲論王、霸，

蓋以德行仁，誠也；以力假仁，僞也。誠則人心必歸，而王業日興，雖爲諸侯之長，而所行者王道，則人皆懷德，其服爲思，是亦王而已矣。僞則人心必散，而王業日隳，雖爲天下之君，而所行者霸道，則人皆畏威，其服爲斂，是亦霸而已矣。王霸之所以分，惟在人之心服與否，而人之心服與否亦惟在所感之誠僞耳。三代盛時，王者固行王道，而霸者所行亦奉王道，故不以霸爲異術也。及其衰也，五霸迭興，皆以詐力，而不復知有王道矣。故慕其名者，樂道其事，必以五霸功業爲一時之盛，而不知其事固孔門所羞稱，故孟子特本其心

術之微而斷以「假」之一字，見其不足以服人心也，此與湯、文之爲方伯而王業興者不可同日語矣。荀卿謂「粹而王，駁而霸」，似亦畧聞孔門之遺論，而其他所言不免於駁，亦豈爲知王霸之真哉？

成湯、文王之爲方伯，以有天子之命得專征伐也，使其行一不義必不肯爲，故甘受夏臺、羑里之囚，而終不蹈挾威震主之罪。若五霸，則蔑天子而專征矣，亦緣其時王室衰微，乾綱不振，苟請於天子則必爲藉外權、受私賄者所沮，欲行大義而不得耳。孟子曰：「征者正也，^①上伐下也，敵國不相征也。」此欲「禮樂征伐自天子出」也，若以天吏伐國，則又不在敵國之列矣。

周室衰微，諸侯放恣，至於莊、僖，亂

①「正也」，《孟子·盡心下》無此二字。

益滋矣，臣子弑君父，夷狄侵中國，天子莫能正，方伯莫能討。齊桓公獨起而振之，九合諸侯，一匡天下，而民受其賜，此亦扶世之大功也。但無王命專征，而以力服人，此孔門所不道耳。使其請命，勢必不行，亦其不得已也。然所仗者大義，所救者生民，所行者文武之法，雖其專也猶愈於亂，此孔子所以不得已而取桓、文也歟。

挾天子以令諸侯，此霸者之事也。若王者遇王室流離顛沛之時，亦必圖所以奉天子而翼相之，制人而不制於人也。若天子爲奸臣所制，得以號令天下，而生民蒙禍焉，則王者亦必舉勤王靖難之義，雖除君側之惡而不以爲嫌也。其要歸於「非富天下」而已。苟無忠君愛國之實德，則亦不免爲專橫矣。此趙鞅之「以地正國」所以爲逆亂也歟？

君子小人之辨

君子、小人之辨與王、霸大畧相同。夫大人與天地萬物同體，而能通天下之志，此君德也，故謂之君子。其在凡氓，能成一節之善，僅足以自守其身者，則民德也，謂之小人。故有大人之事，有小人之事。古者用人，位必稱德，君子則居大位，小人則居小位，故君子、小人常以位言，所謂「君子之德風，小人之德草」，「君子學道則愛人，小人學道則易使」也。世之衰也，則有以君子而居小人之位者，然其澤與君子同德，則謂之「君子之澤」、「小人之澤」。若小人而乘君子之器，則不可以「澤」言矣。然小人心惟知自利，私其身而不能公於天下，則與君子遂有公私之別，而周比、和同、驕泰之屬，如晝夜之相反矣。蓋

小人之異於君子者，雖起於一念之私，然「從風」、「易使」，小人之順道也，但徇私而不返，則逆天理，併其所謂「民德」而亡之，以之列於凡氓且不可，況可居君子之位乎？此亦猶王、霸本以天子、方伯而得名，其後則以「誠」、「僞」分心術矣。

說理會編卷之十三終

說理會編卷之十四

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

異端

楊墨子莫附論伯夷、柳下惠

楊、墨之學，其發端皆本仁義，但倚於一偏，則爲私見耳。楊氏「爲我」，似亦守身之義，然獨善而無君，則似義而非義也。墨氏「兼愛」，似亦利物之仁，然二本而無父，則似仁而非仁也。聖人之學，則仁義並行而不悖者也，其斯以爲中正之道乎。

楊氏「爲我」，於保身上做到無欲；墨氏「兼愛」，於濟人上做到無欲。此豈易及

者哉？但其學只就私見上成就，使其心不爲物累，斯已矣。全不以禮法爲教，故一於「爲我」，則不知有同體之仁，一身之外皆秦、越，何有於君哉？一於「兼愛」，則不知有一本之義，四海之內皆兄弟，何有於父哉？此由不以禮教節情故耳。

伯夷之清，柳下惠之和，是氣質之偏，其學皆本於「誠明」，而內外合一，卒能變化以成己成物者也，故同謂之仁。若墨氏之「兼愛」、楊氏之「爲我」，則學術之偏，其教各有所宗。「兼愛」爲慈悲之宗，「爲我」爲清淨之宗，惟成就其私見而已，豈聖人「時中」之道哉？

程子有言：「『師也過，商也不及。』於聖人中道，師只是過於厚，商只是不及，然而厚則漸至於兼愛，不及則便至於爲我，

其過、不及固出於儒者，^①其末遂至楊、墨。至如楊、墨亦未至於無父、無君，孟子推之其差必至於此。」竊謂師、商與楊、墨，宗旨本自不同，程子之言似未精察。蓋師、商工夫疏，而氣質之未變。楊、墨則本原蔽，而心術之有差，即其所差，已是無父、無君之本，不可謂其末至於此也。且師之過，非過於厚，喜於「有爲」耳。商之不及，非失於薄，怠於用力耳。其流亦豈遽同楊、墨乎？

孟子以楊、墨、子莫爲「執一」，與「義襲」者不同。「義襲」者有所「正」、「助」者也，楊、墨、子莫則於世情無所粘帶，而胸次脫然不掛一絲頭，孟子特以其學術之偏有害仁義之本體，則爲「賊道」耳。蓋墨子之「兼愛」似仁，但執仁之偏，雖至無父而不疑。楊氏之「爲我」似義，但執義之偏，雖至無君而不顧。子莫則不「兼愛」、不

「爲我」，但執其清靜自然之「中」，而其心無所經綸裁制，不問其孰爲仁而孰爲義，是無權也。其所謂「執」，非有執着，亦非其德性然也。蓋其學術原從一偏上立根，至於習熟，念茲在茲而不知其爲害，則倚於一偏，非所謂大本之「中」矣。若伯夷、柳下惠，德性亦有清和之偏，而能擴充仁義，各因其質之所近以造乎其極，則其中有以立天下之大本，而流行無滯，何嘗執其一偏以爲終身之學術哉？此其所以得與於聖人之列也歟？

春秋時，世雖大亂，然士大夫猶知以先王之法膳口舌以制人。^②鄉愿最爲亂德，亦是口談先王之法，繩趨尺步，皆不敢違，但其心包藏一點僞心，足以欺世，故孔子闢之。楊、墨之說，雖在孔子時已有，但

① 「固」，《近思錄》卷十三作「同」。

② 「王」，原誤作「生」，據文義改。

尚未盛行；至于戰國，先王之法蕩廢無存，則覺二氏爲能擺脫塵網，故聞者欣然趨之，遂成「無父」、「無君」之俗，則又別生一害矣。孟子於此安得而不辯哉？

佛

老附論儒釋道、修養術^①

程子言「佛、老之害甚於楊、墨」。此因佛、老之書說得微妙，足以動賢士大夫，而賢士大夫之趨其教者，皆所親見故也。然楊朱之教與老氏同，墨翟之教與佛氏同，古今之爲吾道害者，惟此二教而已。當戰國時，「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨」，蓋無賢士大夫不爲所動者，必其言亦甚深妙也。但其事已往，其書不盡傳，而後世不及見耳，豈可因所未見而遂謂其害之未甚哉？

佛氏之教與墨翟同，其法主於普度衆

生，然常忽於所厚，非聖人「一本」之學也。老氏之教與楊朱同，其法主於遺棄事物，然常利於一身，非聖人「無我」之學也。極其所造，俱能遠嗜欲，不動於心，然不過成就其私見而已，謂之「合內外之道」不可也。故用物以脩己，則不至於自私；用己以處物，則不至於無別。非成物不可以爲成己，非成己不可以爲成物，此「合內外之道」也。

釋迦，佛家之至聖也，其教主於捨身利物，故於天下之墊溺必能拯救之。但視天下皆當厚之人而薄於庇親，則不及帝堯之善推恩矣。老子，道家之至聖也，其教主於愛身自善，故於天下之紛爭必能違避之。但必天下皆難化之人而果於忘世，則不及孔子之無棄物矣。此堯、孔之聖所以得時措之宜，而佛、老之學所以爲異端之害也歟。

① 「修養術」，三字原無，據本書目錄補。

佛氏捨身普施，不論族之善惡，一以濟度爲心，必不肯有其色相。老氏愛身獨善，不論世之治亂，一以斂藏爲事，必不肯勞其形神。然佛氏之學亦有用處，以之待暴客可也，以之居危邦可也。老氏之學亦有用處，以之保衰年可也，以之避亂世可也。要之，其初釋迦生於夷狄，人皆尚殺，法不可得而制也，則以慈悲化俗。老子生於衰周，人方嫉賢，志不可得而行也，則以清靜全身。其學術適與時宜相合，雖有所偏，未見其爲害也。然而不能隨時從道，通變宜民，此二氏所以卒歸於偏，而偏則生害歟。後遂各專一教，別立法門，其徒世守不失，則爲老氏者習於「無君」，爲佛氏者習於「無父」，而流禍遠矣。

佛氏之教失於縱，故惡人肆暴而不知懲，雖至親遭其殺戮，則但曰「劫數」而已，此豈父道哉？老氏之教失於忍，故善人

被患而不知救，雖天下墊於危亡，則但曰「無爭」而已，此豈君道哉？二氏之害蓋不待其傳流之失而始甚也。

人謂佛氏所見比之老氏爲大，以其普濟之量周遍廣濶，與萬物同一體，而必無所着，至於寂滅盡，而老氏則但能清靜無爲，專於自守而已。此由不知聖人誠明之學耳。誠明之學全在幾動處知謹，故時行而行，時止而止，無一毫失正處。而佛氏之心則泊然任其所安耳。佛氏比老氏雖大，其爲失心體之正一也。

佛氏言空，中無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，是六根、六塵俱淨，一無所着也。然世尊爲四大因緣出世，則欲開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見也。爲是出世終脫不得濟度衆生之根，難以言不着於「兼愛」矣。着於「兼愛」，則以「兼愛」爲安，而所成就者惟

此一見，是亦自私自利而已。

佛氏常感常寂與吾儒同，其所感而未精處與吾儒異。佛氏慈悲與吾儒之惻隱同，恭敬與吾儒之恭敬同，羞愧與吾儒之羞惡同，知慧與吾儒之是非同，獨其所未精處如當哀時或有不哀者矣，當喜時或有不喜者矣。吾儒則必精察之，是當哀也，吾何爲而不哀？是當喜也，吾何爲而不喜？其必有蔽乎？於是治其己私以求當哀、當喜之道。惕然常存此心，則當哀、當喜之神藏於中，是爲喜怒哀樂未發之中矣。由是遇當哀自然哀，遇當喜自然喜，則爲發而中節之和。此吾儒學問之功乾乾不息，正以求未發之中也。若佛氏則遇哀而哀者，從其心而哀之矣，其所當哀而不哀者亦不復求之心；遇喜而喜者，從其心而喜之矣，其所當喜而不喜者亦不復求之心，惟一「空寂」使無擾焉，聽其自然生

意之動而已。至於應事而學問以求中，遂謂之外，此即告子「外義」之學也。異處只是不精。

黃久菴謂儒、釋、道三教皆以「止」爲宗，但其用不同耳。佛氏以出世爲用，老子以忘世爲用，聖人以經世爲用，其體同一「止」也。竊謂「止」處已自不同，蓋佛氏之心主於出世，則以出世之道爲「止」。老氏之心主於忘世，則以忘世之道爲「止」。聖人之心主於經世，則以經世之道爲「止」。體用一源，豈有用不同而體能一者哉？

脩養術以閉「三寶」爲要功，非正學也。詳見《攝生正論》。

許行之學

許行之學出於墨翟。觀「賢者與民並

耕而食，饗飮而治」，與夫「市價不貳，國中無偽」之說，則皆墨氏「尚同」之教。告子之學出於楊朱，觀「性無善無不善」，「吾弟則愛，秦人之弟則不愛」之說，則皆楊氏遺世之教也。許行能使陳良之徒棄其師學而從之，所造必甚超脫。告子「不動心」，已能不掛一絲頭，至其成就則非許行之可及矣。

告子之學

告子之學不知所終，然其學亦漸進。觀《孟子》中所載四條之問，亦畧可見矣。「杞柳」之問，謂性中本無仁義，但蚩蚩蠢蠢無所用心，而爲仁義者皆人所矯揉也。此即「性無善無不善」之本旨，而不知性本生理，非若杞柳必待於戕賊杞柳而後成也。戕賊杞柳，則抑遏本性，不能生矣。

此孟子所以有「禍仁義」之說也。告子聞此則知性不可離根本矣，於是又有「湍水」之問。蓋謂善惡皆性所有，但由人所爲耳。此又「性可以爲善，可以爲不善」之本旨也。孟子告之以「人無有不善，水無有不下」，則謂性之爲善本出自然，非人所能爲也。告子因悟生生不已者爲性之自然，故又有「生之謂性」之問。然自氣而言，則善惡皆謂之生，隨其自動，而無一定之則，不見性爲主宰矣。此又「有性善，有性不善」之本旨矣。孟子恐其認氣爲生，終不離於舊見，乃以犬、牛與人分別詰之，則示以生理之不雜於氣者乃可爲性，而告子始知良心之生者爲仁矣。但猶有分別內外之見，故曰「仁，內也」，「義，外也」。蓋謂人本有慈愛之心，遇親而即發用；本無恭敬之心，因長而始應酬，而不知「義」乃「仁」之精別處，即「一本萬殊」之道也。告

子不知此理，反疑孟子之言「義」爲「義襲」，是欲外義而不爲也。其實告子已能不動其心，本無「正」、「助」之病，特於「義」上有未精耳。夫告子心體已無所累，其學問亦不自足，觀其初問時以「仁」、「義」，皆人強爲問，至再三，則知「仁」爲在內，其所見已漸深，而毫釐之間亦易點化矣。及孟子以「嗜炙」爲說，宜其盡悟，而終不能如夷之之憮然，豈其有得於自然之樂，而猶以觀理爲煩耶？若朱子謂「屢變其說以求勝」，則又不知告子矣。

告子「不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣」，但欲澄然無事，從心所欲耳。求氣者，「義襲」之謂也；求心者，「持志」之謂也。「持志」正所以「集義」，故氣可以不求，心亦可以不求乎？孟子斷其「勿求氣」曰「可」，「勿求心」曰「不可」，而養氣不外「持志」，理自明矣。理由內生，所謂「仁內」也，

然外義則心有不精，於物矩亦不能不踰矣。故「義」者非他，即心之裁斷處也。

孟子目告子爲「義外」，謂其以「義」爲「外」而不爲也。象山目朱子爲「義外」，謂其以「外」爲「義」而爲之也。蓋告子亦謂孟子以「外」爲「義」者，故孟子力辯「集義」之非「外」，其言反覆開明，告子本用心於內者，何其終不悟哉？

楊慈湖之學

楊慈湖之學謂心本無意、必、固、我，着不得一毫氣力，故凡聖經、賢傳有及於工夫者，如《大易》「洗心」，《大學》「正心」之類，皆以爲非孔子之言。所見甚超脫，然此乃「即心見性」之宗也，與《壇經》何

異？^①蓋曹溪以佛氏之言言聖，慈湖以聖人之言言佛，同歸於「自然」而已，非「精一」、「執中」之宗旨也，將使人妄意高遠，而忽於下學，其害教也大矣。夫人性本善，心果無蔽，順其自然，何待脩爲？但氣質不齊，不能皆無不善。己私牽擾，不免有意、必、固、我之累，必須用力克治乃能去之。故孔子謂「行」爲「力行」，是以工夫言也。但工夫只自仁體擴充，使其勢不可遏耳，非工夫惡能拔去病根邪？

說理會編卷之十四終

① 「壇」，原誤作「檀」，據文義改。

說理會編卷之十五

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

雜 術

後世占卜非古法

先儒以《易》爲卜、筮而作，未爲非是。但所謂卜、筮者，主於「開物成務以前民用」，而非若後世之論利害也。聖人以百姓迷於吉凶之故，雖父兄臨之，師保誨之，官法治之，亦不知畏也，所畏者惟在鬼神。且如蠻夷、氏、羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜，或以金石，或以草木，國不同俗，然皆各信其神以知來事，而況於百姓乎？

故聖人因其明而通之以卜、筮，先使齋戒以神明其德，德既神明則機易觸發，而後卜、筮之師以言告之，則無不聽信，趨吉避凶，身安用利，此聖人所以爲神道設教也。後世不知《易》之爲教欲開人心，而執其象占立爲斷例，則不過以卜、筮推測利害之粗迹耳。先師有言「蓍固是易，龜亦是易」，可謂知蓍、龜矣。外易理而說蓍、龜，則其言豈不贅乎？春秋以後，卜、筮別有繇辭，如陳懿氏卜妻敬仲，則曰：「鳳凰于飛，和鳴鏘鏘。有媯之後，將育于姜。五世其昌，並于正卿。八世之後，莫之與京。」晉獻公卜立驪姬，則曰：「專之渝，攘公之瑜。一薰一蕕，十年尚猶有臭。」卜徒父筮秦伯伐晉，遇蠱，則曰：「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。」史蘇筮晉伯姬嫁秦穆公，遇歸妹之睽，則曰：「爲雷爲火，爲嬴敗姬。車說其輹，火焚其旂。不利行師，敗

于宗丘。歸妹睽孤，寇張之弧。姪其從姑，六年其逋。逃歸其國而棄其家，明年其死於高粱之墟。」如此類者甚多，皆不以易理斷也。蓋後人自爲繇辭，如漢焦贛《易林》、京房《火珠林》之類耳。或謂《易》中亦有此理，不以其說爲非，則固後世之見也。夫伏羲作《易》，有畫無辭，而因象觀變，辭在其中，豈易理之外別有一說哉？及文王繫辭，正以發明伏羲之意而已；周公、孔子復申爻傳，四聖一心，亦無他意。乃復別繫之辭，則《易》外又添一說矣。雖於利害時或測知，然瑣碎煩難，理非一貫，何足以開人心哉？其在《洪範》言卜、筮，於卜則曰「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」，於筮則曰「貞」、「悔」、「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」者，是以五氣占也；「貞」、「悔」者，是以二體占也，然其辭則皆本於《易》矣。雖筮法僅存，而卜法無

考，意其必不若後世於易理之外各以私見立說也。不然則卜、筮亦小術耳，何足以定天下之吉凶、成天下之亹亹哉？「貞」、「悔」詳見《揲蓍遺法辯》。

易以卜、筮尚占，故蓍、龜常並言之，易外豈別有龜法哉？《祭義》有曰「聖人建陰陽天地之情，立以爲易，易抱龜南面」，此言雖後儒所記，未可必其爲聖經，然亦庶足以見龜之爲易耳。易之吉凶定於八卦，而《洪範》言卜惟曰「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」而已。「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」者，以氣占也，雖以氣占而亦以卦斷，如筮以「貞」、「悔」別卦之二體也，但以龜起卦之例則不可詳耳。古者卜龜，史先「定墨」，蓋取其下體平正，呈兆分明，故以墨界其上、下、左、右，定爲六位，欲使旁岐不相參雜，既得「吉」則謂之「食墨」，「食」與「蝕」同，拂拭而去之，有似於蝕也。

《金縢》「乃卜三龜」，《曲禮》「卜不過三」，則卜或有至三者。苟未得「吉」則俟再卜，故未去墨，如《洛誥》所謂：「我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、澠水西，惟洛食。我又卜澠水東，亦惟洛食。」河朔黎水不吉則不言「食」，卜洛而吉則言「食」也。注家謂史「定墨」者，凡卜以墨畫龜以求吉兆，乃鑽之以觀其所坼。若從墨而坼大，謂之「兆廣」；若裂其旁岐細出，則謂之「墨坼」。「墨」音「問」，器破而未離之名也。夫蓍、龜至公無私，故能紹天之明。卜、筮者亦至公無私，故能傳蓍、龜之意。吉兆以畫先定於龜，則非虛心以待命者矣，而況「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」之兆不係於坼之巨細，而坼之巨細亦不待墨而見也，則「定墨」之法不亦贅乎？大抵「鑽骸觀坼」之云，乃後世殺龜鑽灼之術也。龜，天下之神物也。龜、龍、麟、鳳謂之四靈，滿

尺二者能知天道，故王者得之以爲大寶。觀《大誥》言「寧王遺我大寶龜」，則一龜世世以遺子孫，何如其重也？聖人好生之德洽于人心，庸忍殺至靈之物乎？唐李華作《卜論》蓋已有疑於此矣。況龜，世所難得，必皆殺之，將何以待後卜乎？竊意灼龜者必以燋火炷於煖契，而稍熏龜以蒸其氣，然後視兆焉。「契」者，鑿也；「煖」者，契之銳頭也。但以此焚荆吹熾耳，豈必以火鑽及龜骸而使坼哉？聖學失傳，易道俱晦。在春秋時如《左傳》所載陳懿氏卜妻敬仲、晉獻公卜立驪姬之辭，皆自爲一家之說，卜無與於《易》矣。然諸侯之國猶有守龜，大夫之家亦或居蔡，未聞其以死龜卜也，況經孔子序《易》，盛稱蓍、龜之德，而其法豈盡廢乎？然則「鑽骸觀坼」之說起於何時？世當極否，人不畏天，暴君蓋有惡卜不中而燒龜揚灰者，聖

王既不復興，神龜亦遂不出，龜不易得，法遂不傳。民間或鑽小龜自爲一術，以誠推測，亦能前知，故遂相仍以爲古法耳。《周禮》：卜師掌開龜致墨，墨氏掌焚焦吹契，占人掌占墨占坼，是皆鑽灼死龜之法也。而命龜作兆則掌於太卜，其所掌經兆之體百有二十，其頌千有二百，其書雖不傳，而其意可想也。蓋龜有十二月之兆，又乘之以十干，如甲、乙、丙、丁之屬，則爲百二十；又乘之以十事，如六親、六畜之屬，則爲千二百。後世所傳《龜經》尚皆本此，雖兆或異名，而龜皆用死，所未得者《周禮》之所謂「頌」耳。然其見鄙猥，出於衰世，就使果得《周禮》之「頌」，亦不過如陳懿氏、晉獻公之繇而已。觀漢時猶有「大橫庚庚」之說，亦全無意義也，皆何足以語《易》哉？《周禮》成於戰國之士，宜其說之詭於聖人也。《龜策傳》則《周禮》之末

流耳，其識抑又下矣。其兆視首之俛仰、足之開胗、身節之彊折、內外之橋垂，則固觀其所灼之坼也，而不復言史之「定墨」矣。待「定墨」而觀坼，則墨固可廢也，而「定墨」之本意亦豈果爲坼哉？以後世龜法與《易》大相戾，故著其說以俟知者講求云。

《大禹謨》：舜命禹曰「朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依」；《洪範》曰「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮」，既謀於心，又謀於卿士、庶人，志既先定，而謀又僉同，則何待於卜、筮哉？此見聖人之心至虛無物，不敢以人謀自私也。若謂「卜以決疑，不疑何卜」，則將有執其私見而不聽命於天者矣。舜又曰「龜、筮協從，卜不習吉」，是不再卜也。而《金縢》則言「乃卜三龜，一習吉」，其所謂「卜三龜」者，非立三人以相參考也，正如《洛誥》所謂「我卜河朔黎水，我乃卜澗水

東、灋水西，惟洛食。我又卜灋水東，亦惟洛食，此豈再三之瀆哉？蓋即一事分條而異其命辭耳。在舜卜禹而得吉，則不必再卜；此則卜灋水東、灋水西之外，又卜灋水東以覆驗洛之吉否，則不嫌於相襲也。故《曲禮》曰「卜、筮不過三」，謂卜、筮皆可以「三」爲節，亦豈謂必期於「三」哉？然又曰「卜、筮不相襲」者，蓋以卜人、筮人各有專職，故惟卜與卜襲，筮與筮襲，而以卜襲筮，以筮襲卜，則其法不相通焉。若卜、筮互相爲占，則禮之所有也。禮先筮而後卜，《洪範》亦有「龜從，筮從」，或「龜從，筮逆」之說，蓍、龜固並用矣。但古者大事決於卜，故曰「大事卜，小事筮」，而《左傳》因謂之「筮短龜長」，則二者並占，以從龜爲長耳。卜、筮互相推決，故各立官。蓍爲枯株，不若龜有靈性，故尤以龜爲長，而小事則止以筮可也。《易》以蓍、龜並稱，其

德本無高下，「蓍短龜長」之說蓋自俗傳，而蓍、龜遂分輕重，豈惟以龜有血氣之靈，蓍爲枯槁之物哉？夫蓍、龜所占皆本於易，但龜主於象，蓍主於數；象則窮於五行，數則觀於二體，其所推極亦係於人之精神耳。聖人人生，龜亦不出，而龜難、蓍易，業亦異傳。意必當時卜師之術遠而深，筮師之術近而淺，推測各窮其術，而事之大小因亦殊焉。故「大事卜，小事筮」，禮家遂著爲兩用，而不知蓍、龜之德豈有二哉？龜、筮之法不知起於何時，觀舜言「龜、筮協從」，則唐虞之前二法蓋皆有之。或謂伏羲始造龜卜，神農始以蓍筮，雖未可盡信，要之龜法在前，筮法在後，先有象而後有數，亦事理之所或然耳。

《周禮·龜人》、《禮記·月令》俱有蓍龜之文，註以爲「攘卻不祥」。此禮誠不可曉。《龜策傳》曰：「天下和平，王道得，而

蓍筮長丈，其叢生滿百莖，下有神龜守之。「龜千歲乃滿尺二寸」，故蓍取六十莖以上，長滿六尺，即可用；龜得長七八寸即可寶矣。天生神物，永世常靈，苟有不祥，必能呵禁，何待於攘卻哉？意者世衰道微，地常愛寶，蓍生既微，龜亦遠去，取者不能中古法度，則蓍、龜多有不靈者矣。因是殺牲取血以釁之，將以假靈於血氣耳。至《龜策傳》則言用梁卵被龜而灼，亦此意也。其曰「夏、殷，欲卜者乃取蓍、龜，已則棄去之，以爲龜藏則不靈，蓍久則不神」，是當時未有釁也。然而卜已皆棄去之，則待蓍、龜何以如是之輕哉？又曰古「神龜出於江水中，廬江郡常歲時生龜長尺二寸者二十枚輸太卜官」，則龜又非難得之物也。其說亦自相牴牾矣。又曰：龜「能十言十當」，而「不能自解於刀鋒，免剥刺之患」。又曰：「庚辛日可以殺龜及鑽。」

鑽者，以鑿開龜之下體，而去其外甲，即「剥刺」之義也。是則所灼皆死龜矣。又曰：「若已卜不中，皆被之以卵。」又曰：「不信不誠，則燒玉靈，揚其灰，以懲後龜。」則一龜可以數灼也。以死龜之甲而又加之數灼，其不靈宜矣，乃欲假血氣而被之，何益乎？此足以知其法之非古也。

末世卜、筮多用小術，或以鷄卜，或以虎卜，或以碁卜，或以紫姑卜，或以牛蹄卜，或以灼骨卜，其他擲錢、聽鏡、相字、觀梅、望氣、聞聲、求籤、問筊，多因推測而知，然往往有靈驗，此其故何哉？陸龜蒙曰：「季札以樂卜，趙孟以詩卜，襄仲歸父以言卜，子游、子夏以威儀卜，沈尹氏以政卜，孔成子以禮卜，其應也如響。無他，惟在精誠而已。」精誠則能先知，誠則明也，因所感而觸耳，故雖不法蓍、龜而神謀亦自相協，但所以開物成務者，主於天理，則

即是易矣。昔嚴君平卜筮於成都市，「以爲卜、筮賤業，而可以惠衆人。有邪惡非正之問，則依龜、筮爲言。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善」。聖人既沒，易學失真，雖卜法無傳，而筮亦不盡合古矣。要之，君平所謂卜、筮者，蓋皆後世之術也，然其言則固易理，與專言禍福者不同矣。

讖緯術數之學

人言禍福有奇驗者，如讖緯之書、術數之學亦能先事而知，然亦因幾而動，即往可以知來，即感可以知應，皆實理顯著而假人之聰明以發竅者也。邵子曰：「思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰？」則機緘未露之前亦無由知也。聖人於此等處未嘗強求其知，聖人之所知者，

「惠迪吉，^①從逆凶」而已。知其所起，乃爲知幾，此至誠之前知也。若今日晴，明日雨，則固聖人所不知也。然則能知過去、未來者，亦聰明之偶發一竅，已是「用便近二」矣。人雖以爲神，然亦不能悉中，非必然可求之理，此聖人所以不語也。

易 緯

《周易緯》述陰陽、日辰、數讖及太一行九宮之法，其書出西漢哀、平之世，^②蓋讖緯之學也。讖緯之亂易道自此始。或以爲孔子以前作，則僞作之人自文其說耳。

① 「吉」，原誤作「言」，據《尚書·大禹謨》改。

② 「西」，原誤作「東」，今據文義改。

焦延壽易林

焦延壽《易林》以一卦變六十四卦，朱子《易學啓蒙·卦變圖》蓋本於此，此即文王後天卦序之意也，可謂知「貞」、「悔」之義矣。但每卦各自爲詩，不用文王、周、孔繫辭，是即《左氏》載卜楚丘筮成季之將生，^①所謂「同復于父，敬如君所」；^②卜徒父筮秦伯之伐晉，所謂「千乘三去，獲其雄狐」之類，蓋附爲一家之言。雖所占驗畧與詩應，亦胡一桂所謂「偶然如讖辭之適中耳」，非易道之必然也。

京房火珠林

《京房易傳》以八宮卦爲序，世所傳《火珠林》也。以三錢擲之而求卦，其法以

納甲分六位，以六辰配六親，以世應、生剋、陰陽盛衰斷吉凶，蓋以己意湊合而成斷例，比於焦《易》雖加密，而益遠於《易》矣。房之術以候風雨、寒溫，各有效驗，則圖象辨疑固有說矣。何則？天下之小術雖閱擇日辰，算布五行，尋察地脉，以至猥瑣邪僻之書無不借《易》以爲說，蓋天下之物無有不麗於陰陽者，故淺陋之術皆得假聖人之糟粕以爲精深，所以眩惑斯人而取售於世。房之所以用之之驗者，迺其術也，而非《易》也。斯言盡之矣。又朱子曰：「京房輩說數，捉他那影裡才發見處，^③便算將去。且如今日一箇人來相見，便就那相見底時節算得這箇是好人不是

① 「卜楚丘」下，據《左傳·閔公二年》當有「之父」二字。

② 「同復于父」二句，「復」原誤作「腹」，「君」原誤作「公」，均據《左傳·閔公二年》改。

③ 「裡」，《朱子語類》卷六十七作「象」。

好人，用得極精密。他只是動便算得，靜便算不得。」此即邵康節「思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰」之意也。凡術數之學只從動處起，故謂之推測。

揚子雲太玄

揚子雲《太玄》：一玄生三方，三方生九州，九州生二十七部，二十七部生八十一家。以三起數，三三爲九，而窮於九九八十一，爲八十一首。首各有名，以擬《易》六十四卦。每首而係之方、州、部、家，如「中」之畫爲「三」、「應」之畫爲「三」、「失」之畫爲「三」之數是也。^①于象、于義初無所取，特不過以四畫分之，有八十一樣，借以識八十一首之名耳。朱子謂：「《易》中只有陰陽奇耦四象。」「揚子雲見一、二、四都被聖人說了，^②却杜撰，就「三」

上起數，謂之天、地、人事，要分作三截。」又曰：「看了《易》後去看那《玄》，不成箇物事。」只此數言，可以見《玄》之妄作矣。

常法和所傳靈樞經

晉襄城道人常法和所傳《靈樞經》，或謂其先張子房受於黃石公，而東方朔得之以爲占兆者也。自淮南八公以後，秘而不傳，至晉太康中，始有衣黃皮老翁以竹筒盛此經授之法和。其法以十二碁刻一面，上、中、下各刻四碁，一擲計其所得一、二、三、四之數，一爲陽，二爲陰，三爲重陽，四爲重陰；以上、中、下分天、地、人三位，猶

① 「中」、「應」、「失」三首之畫，原皆誤，今據《太玄經》改。

② 「二」下，原衍「三」字，據《朱子語類》卷一百三十七刪。

《易》三爻而成卦也。或有上、中而無下，或有中、下而無上，或有上、下而無中，或止一位，或漫而無字，凡一百二十五卦。雖以陰陽位次推斷吉凶，而卦立別名，自爲一術，蓋擬《太玄》而識尤淺陋者也。然在《南史》已載經中「客從南來，遺我良財、寶貨、珠璣、金盃、玉盃」之繇，則此經自晉傳來，信矣。《宋·藝文志》五行類有《靈碁經》一卷，其即《唐志》東方朔之占書乎？故晁氏曰：「東方朔撰，晉顏幼明、宋何承天註，唐李遠叙。」今觀其繇辭，皆鄙俚，類非晉、宋以前有道者文字，其必漢、魏之季五行家所作，而依託東方氏以爲重歟？顏、何之註亦無取焉，若李遠之叙，意亦偶因一時靈驗而發耳。觀元儒胡一桂著《翼傳·外篇》，歷叙諸家卜筮之書，自《太玄》以下，《洞林》、《洞極》、《元包》、《潛虛》之類無不論述，而獨不及此經，得

非以其無關於大道而不足錄邪？

郭璞洞林

郭璞《洞林》亦《火珠林》之遺法也，但其斷例，於卦體上隨意取象，比《火珠林》更加密耳。皆非《易》之正理也。

關子明所傳洞極真經

《洞極真經》，莫知作者，元魏關朗子明之所傳次也。其爲極也，又起於洛書之數，以北方一爲生之式，西南二爲育之式，東方三爲資之式，而極有一畫矣。又以東南四爲生之式，中央五爲育之式，西北六爲資之式，而極有二畫矣。又以西方七爲生之式，東方八爲育之式，南方九爲資之式，而極有三畫矣。每一極演而爲九，三

九二十七而極終，亦猶近世蔡氏《皇極·內篇》演洛書之數至於九九八十一也。蓋漢魏以後，好奇之士所作，自以己意畫卦立名而爲之傳。觀其以二、三、四爲象，凡二十七象，而又多用奇字，蓋本於《太玄》云。雖其序論本河圖爲說，然無與於《易》，亦杜撰者也。

衛元嵩元包

衛元嵩所作《元包》，祖京房八宮卦，不本於《易》，而自爲之傳。其文字奇詭，音義譎怪，所謂以艱深之辭文淺近之說者，奚足道哉！

司馬溫公潛虛

司馬溫公《潛虛》，以河圖生數五，成

數五，合五十五而各立一名。蓋溫公最好《太玄》，揚子雲作《太玄》以準《易》，溫公作《潛虛》以擬《玄》。其以王、公、岳、牧、率、侯、卿、大夫、士、庶人，分十體，亦猶《玄》之以方、州、部、家分四位，皆假說之名耳，無所係於義也。《玄》之數起於三，分於九，成於八十一，故爲八十一首。《虛》則以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十定名，而以宮、商、角、徵、羽、變宮、變徵七音爲「變」，猶《玄》之每首九贊也。其變、其占皆以意湊，初無自然法象。朱子謂溫公喜《太玄》，全無見處。觀此一言則《潛虛》之爲臆見可以例推矣。自《易緯》至此八書，有聖人作而同文，則必在所廢矣。

邵康節皇極經世附梅花數^①

康節《皇極經世》之數起於「一」，故曰「天向一中分造化」。所謂「一」者，太極也，一動一靜之間也。自一而二，自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，然不過「一本萬殊」之理，而所謂「萬殊」者，亦不過陰陽之變耳。明道謂其「加一倍法」，一言以蔽之矣。「加一倍」者，陰陽也，陰陽之上又加一倍，則分老、少而為「四象」矣。「四象」者，天地之大限也，故於德則為元、亨、利、貞；於時則為春、夏、秋、冬。以此觀天下之物，則謂日、月、星、辰、水、火、土、石，足以盡天地之體用；暑、寒、晝、夜、雨、風、露、雷，足以盡天地之變化；性、情、形、體、走、飛、草、木，足以盡萬物之感應；元、會、

運、世、歲、月、日、辰，足以盡天地之終始；皇、帝、王、霸、《易》、《書》、《詩》、《春秋》，足以盡聖賢之事業。以至聲、音之類，事事皆分為四，因其機緘，隨其消長而推測之，來物亦可得而知也。然聖人之道一以貫之，其能前知亦惟即所因之禮損益隨時而已，殊途同歸，何思何慮？豈假於讖緯、術數之推測哉？故曰：「吾有知乎哉？無知也。」氣數所限一定而不可易者，雖聖人亦何能致力邪？若反亂為治，變危為安，則聖人固自有道，豈忍謂其時不可為而遂棄之哉？在《易·泰》之「無平不陂，無往不復」，此氣數之常也，然而「艱貞」則吉，「于食有福」，不謂其時之必陂而不求「艱貞」之福也。《豐》之「日中則昃，月盈則食」，此氣數之常也，然而「不

① 「附梅花數」四字，原無，據目錄補。

憂，宜日中」，不謂其時之必消而不謹日中之照也。觀此則知康節之所言，蓋聖人之所不必知也。觀其論萬物之變化，象數之分合，亦有牽強倚湊處，故蔡季通謂其「用字立文自爲一家，引經引義別爲一說，學者多所疑惑」。而朱子之論康節，亦曰：以術處事如張子房，亦不可謂不雜。蓋亦有以窺康節之微者矣。況無康節之靜虛，而欲因其說以求知，則徒有推測之勞，而安能有貫通之妙哉？

邵康節精《易》之數，事物之成敗、始終，人之禍福、脩短，算得來無一毫髮差錯。如臨終時，諸公在廳上議後事，恐喧之，盡出外說話，他在房中盡聞得，程子謂其非怪事，「只是心虛而明^①故聽得也。」竊意此即是蜀山人董五經之能先知，而又以「加一倍法」推測，所以一一皆驗也。夫「既知之，安用數推？以其不知，故待推

而後知」耳，此康節之數，二程所以不肯傳，而明道謂其於儒術未見所得也歟？然自焦、京以下言《易》者，惟康節爲切要耳。

康節以聲、音分四象，平、上、去、入，聲之屬於天者也；開、發、收、閉，音之屬於地者也。有有聲而無字者，風、雨、雷、雹之類是也；有有音而無字者，鳥、獸、蟲、魚之類是也。然無物之先未嘗有聲，形氣相軋而聲生焉。當人生而靜，始發於聲，其聲尚未成字，其字尚未成言，以其氣未完而其識未全也。則聲、音之成其在有生之後歟？然而平、上、去、入，開、發、收、閉之四象，則固因其形氣而有此限節矣，故因是推測亦有可前知者，而非謂某聲某音必爲吉，某音某字必爲凶也。聲、音之學，古所未有，至沈約始爲四聲之韻，鄭譯始

①「心」，原誤作「以」，據《二程遺書》卷十八改。

爲七音之書，以喉、舌、齒、唇、牙自相調諧，則清濁、輕重可以默識，非言語可傳也。康節聲、音之說蓋本於此，以干支互相推測，以盡聲、音之變，而數入於微，則約、譯之所不及焉。然亦但可以爲有此象耳，而欲求道於此則窒礙矣。

康節以一元十二萬九千六百年分爲十二會，每會一萬八百年，天開於子，地闢於丑，人生於寅，至戌而人消物盡，此以一年十二月推之而知其然也。夫人消物盡之後，是爲混沌，凡天地間之渣滓已皆淪入窈冥，無可聞見，然其升降、往來未嘗止息，即是斂藏之陰陽也，如人向晦、宴息，而其通乎夜之知但寂然潛伏而已。至於子半，氣機少開，即「天開於子」之時也。清氣漸開，則濁氣漸降，天地分形，是爲「地闢於丑」矣。天地初分之時，水、火二端而已。火升則水降，水中渣滓先有泥

沙，有泥沙則有龜、龍，有螺、蚌。龜、龍依空以生，得天氣爲先，故其神最靈。螺、蚌依土以生，得地氣爲先，故其殼最堅。土勢將高而未出水時，則有菱、藻。凡此皆水中之所先化，然必有泥沙以依形，而後水得成生物之功。泥沙漸積，波濤湧推，地形漸出，下者爲原，上者爲山，然後有植物，而走、飛之類生焉，所謂「人生於寅」者，其在土已出水之後乎？要之，天地之大，其生物之功遲速、先後，未必限於一時，但計其成則有此分數耳。今人於高山之上，海沙之中，有掘得螺、蚌殼者，蓋即開闢初水中始生之遺蛻也。或以爲未混沌之前銷鑠不盡之物，則元、會已終，尚有未融化之渣滓乎？蓋自天地之大分言之，從微不至著，自有歸無，雖有盈虛消息，而陰陽相含，同一生意，實豈可以先後言哉？

世傳康節有《梅花數》，謂之「觀梅之

學」，此亦五行家推測之一術，因郭氏《洞林》而小變其說者也。夫《洞林》乃《火珠林》之遺法，「觀梅」之以後天八卦分五行未有改也，所不同者，卦則從上以起，動則據數以輪，悉依卦象配時物之名，專主動爻定體、用之位，以所問之象數分於先天、後天，以所候之中末驗於互體、變體，而吉凶則一以五行之生剋、盛衰爲斷焉。蓋自爲一術，而斷例則亦猶《洞林》晉陵得鐸、會稽出鍾之類耳，於《易》中奇偶之交，剛柔之應，凡至理之所在者，固未之及也。今觀康節所精，止是「加一倍法」，乃從陰陽消長之幾論進退、存亡之道，遠窮天地之變，旁通萬物之情，類非小數。自宋以來，諸儒亦未有言其學如「觀梅」者，故胡一桂《翼傳·外篇》作於元皇慶間，歷叙諸家卜筮之書，尤諄諄發明《皇極經世》之旨，而於「觀梅」之說畧不一及焉，則此術

信非康節之舊也。邵伯溫有曰：「先君之學，微妙變通，兼明意言、象數之蘊，而知《易》之體用與成卦、立爻之所自，卒無所傳乎時，未嘗妄以語人，故當時人亦鮮知之。」雖不明言其術，然亦即其欲傳明道，而明道不肯學者也。豈於「加一倍法」之外別有異傳乎？然則「觀梅」之書，其必元末人所爲，而假康節以爲重者歟？

蔡九峯洪範皇極

九峯蔡氏沈《洪範皇極》以「三」起數，蓋本《太玄》、《洞極》、《潛虛》而作，以明數學，但其列八十一數名，而變至六千五百六十一，周一歲之運，比於《太玄》、《洞極》、《潛虛》稍近自然耳。原其意，以河圖爲象，洛書爲數，故撰此書將以補《易》之所未備也，殊不知象乃數之定體，即所謂

「剛柔立本」者也；數乃象之流行，即所謂「變通趨時」者也。數在象中，本非一物，故洛書即以明河圖，而河圖之外豈別有數哉？似亦贅言矣。沈之先君子季通嘗謂「體天地之撰者至於《易》而止矣，不可以有加矣。揚氏之《太玄》八十一首，關氏之《洞極》二十七象，司馬氏之《潛虛》五十五名，皆不知而作者也」，乃復自謂洛書數之原，而沈復別爲此書，是將有加於《易》也。豈季通言《易》亦未知洛書本止發明河圖，而沈遂以洛書專言數邪？

諸家卦氣不同之說

自焦延壽以後，京房、揚雄、司馬光皆有卦氣直日之說，其所分綴大抵隨意爲之，非自然法象一定而不可易者也。延壽「分卦直日之法」以文王卦序乾、坤、屯、蒙

起，至既、未濟，除震、離、坎、兌四卦外，餘六十卦，一爻主一日，六十卦爲三百六十日，餘四卦震、離、坎、兌是一至、二分用事之日，四時各專主之氣，各卦主時，其占法各以其日觀其善惡，此費直《易林序》之說也。項平庵則謂焦氏卦法自乾至未濟並依《易》書本序，以一卦直一日，乾直甲子，坤直乙丑，至未濟直癸亥，盡六十日。而四正卦則直二分、二至之日，坎直冬至，離夏至，震春分，兌秋分，不在六十卦輪直之數，與費氏一爻直一日之說不同。夫以一卦直一日，六十日而盡六十卦，則一歲當有六週，而卦氣不係於周天之運矣，不知平庵何所據而爲此說邪？京房「卦氣之法」大抵本於《易林》，其震、離、坎、兌之直二分、二至無以異也，但每卦直六十七分，六十卦而盡三百六十五日四分日之一。蓋焦則舉成數，而約於三百六十日，京則

比焦爲密耳。京所用卦皆用《太玄》，卦序起中孚，自復、屯以至蹇、頤，與焦不同。然京止以六十卦配三百六十五日四分日之一，而雄則以六十四卦配之，不除震、離、坎、兌四正卦直二分、二至也，故其四正卦所應節候與京不同。雄每首九贊，爲四日半，八十一首共七百二十九贊，爲三百六十四日半，少歲日四分日之三，而六十四卦均配於中。以其數之不足以合周天也，則加踦、贏二贊，贏爲半日，踦爲半日之半，正合四分日之三之數，亦甚牽強矣。至司馬光《潛虛圖》則以「天地之數五十有五」爲名，除元、餘、齊三名無變外，其餘五十二名皆有七變，共三百六十四變，以當三百六十四日，少歲日一日又四分日之一，則以餘之一名足之，故其辭曰：「餘，終也。天過其度，日之餘也。朔不滿氣，月之餘也。日不復次，歲之餘也。」則與雄

之踦、贏同一牽強耳。惟邵康節《皇極經世》以伏羲先天卦重六十四卦以爲圖，最爲自然。然元、會、運、世、歲、月、日、辰相乘，以盡六十四卦，而一元之歲以十二萬九千六百爲終，^①一歲之日以三百六十爲限，則亦言其大約耳，未嘗紀閏餘也。伊川謂「康節曆不會差」，而蔡季通所用依康節三百六十之數，亦猶《焦易》之以三百六十爻而直三百六十日之例，是未可以語造曆也，又何以必其終不差邪？此曆家所以謂季通的用不得也。蓋以卦氣之說明周天之運則可，以爲曆法如此則不可。蔡九峰《洪範皇極圖》起於「一」，「一」而終於「九」，「九」亦以「八十一」象周一歲之運，皆大約言之，不可以爲曆法盡於此也。

① 「千」，原誤作「十」，今據文意改。

諸家各因象數揲著不同之法

焦、京、郭、邵以卦起占，皆用「五十策，虛一、分二、掛一、揲四、十有八變」之法，自京以後，多以錢代著，蓋後人務徑截以從卜肆之便耳。其以著起數者，揚氏則用「三十六策，虛三、分二、掛三、揲三、四度」之法，司馬氏則用「七十五策，虛五、分二、掛一、揲十、七變」之法，蔡氏則用「五十策，虛一、分二、掛一、揲三、八變」之法，揚、馬揲法牽強爲甚，蔡法於理頗順自然，然於易道之外未免有所加，其術終有不同耳。

天文

古者曆象，日、月、星、辰，所重在於敬

授人時，故溫、涼、寒、暑得其正而後作成，訛易順其常，時有愆忒則生育違，氣有氛祲則淫邪作，非細故也。是以聖人脩政務，求合天，君臣一德，罔敢不誠。觀「允釐百工，庶績咸熙」之言，可以見其所重在此，因時自考，非苟應虛文而已。至於星之有名，或以其形，或以其位，或以其事，或以其人。星本無名，名因象立，上別三垣，下分列宿，所以定天體，紀日纏，初無預於占驗也，故不言事應而事應具存焉。春秋時，始以辰爲商星，參爲晉星，龍爲宋、鄭之星，鶉火爲周分，而分野之說因之以起。循至戰國，游談之士附爲惑世之言，凡占休咎，類主星名。殊不知名星之次雜出無倫，而事變無窮，亦非星名所能盡紀。其說有不可通者而率以私智推求，偶有神合遂謂天常，是先王敬授人時之實理，反爲術家之所晦矣。《春秋》昭十七年

孛星加「心」，說者以「心」爲天子明堂之象，其前星爲太子，後星爲庶子，象天子嫡庶將分爭也。夫彗孛之流，氛祲之大者也，其爲咎徵明矣。而王室分爭在五年之後，乃其偶合者耳，豈專屬加「心」之應哉？故以「心」名天子明堂，前星名太子，後星名庶子，則可；而以爲占必在是，則不可。曰：「然則《洪範》言『星有好風，星有好雨』，而註家以爲好風者箕星，好雨者畢星，其說非歟？」曰：「星之有好風、好雨，以時言也，其月風雨以時，則爲從星所好云耳，豈可以箕、畢二星定爲風雨之占哉？」知此則凡天象之變，但當求占於氣，不必指應於星矣。

日 食

日光爲月所掩則食。古者日不常食，

以陽氣盛而月不能掩故也。觀春秋二百四十二年之間，書日食者止三十六，可見其時猶不常食也。一食即爲大變，惟伐鼓可以助陽，故救日必伐鼓，而又人人走且馳焉，皆所以助陽也，《書》言「瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走」是也，此可以見古人燮調之理矣。《周官》救月亦伐鼓者，非爲月也，亦恐日與月相射則陽氣反爲所奪耳，否則疑於助陰矣。

日食雖有常度，然有不入食限而食者，如《春秋》莊十八年、僖十五年二食，杜元凱以長曆推之，皆不入食限。至襄二十一年九月、十月，二十四年七月、八月，漢高祖三年十月、十一月，漢文帝三年十月、十一月皆頻月頻食，固不可以常理推也。此古人曆法所以但貴於隨時考驗歟。

歲差

「歲差之法」起於天度四分之一而有餘，歲日四分之一而不足，故天度常平運而舒，日道常內轉而縮，天漸差而西，歲漸差而東，曆家相傳以爲有常度可推者也。古曆簡畧，不言所差，自晉虞喜始立差法，定以五十年差一度，宋何承天復定以一百年，隋劉焯復定以七十五年，唐一行復定以八十三年，元許衡、王恂、郭守敬復定以六十六年，千數年內經數十人，初無定法。至於本朝洪武中，刻漏博士元統據元《授時辛巳曆》距洪武十七年甲子積一百四年，推演仍又不合；迄今嘉靖甲辰又閱百六十年，大約七十年差一度。術益精密而差竟不齊，何哉？竊意歲差或因天地之震搖，或因日月之薄蝕，氣機偶息，其差甚微，故不知其所

起耳。如周衰以後，日有不入食限而食者，皆卒然之變也。不然則其行有常，何至於屢算屢差哉？此古曆所以隨時占候，脩政以與天合，而不強求其精也歟？故雖康節之曆，伊川謂其不差，蔡季通深信用之，而曆家以爲用不得，蓋以此耳。

納

音附月忌

「六十甲子納音之法」不知何所起，蓋皆鄒衍以後「談天」之術也。沈存中以爲隔八相生；瑞桂堂以爲「大衍除數，反覆推求，殊無意義」。其必假異術以欺人，如遁甲、飛宮之類歟。乃至金加海中，火加爐中等號，則漢婁景以前所未有，蓋後人以其難記而附益之，以便讀耳。日家以爲納音泄天機之妙術，豈非誇大之辭乎？若脩養家「納甲之法」，則借月之盈虧以明火

候，理却可通，而《火珠林》以配「渾天甲子」，亦此義焉。然皆倚象立意，自爲一說，其傳不出於聖人，不可謂《易》中所有而以之概視《易》也。況術家之說，理不可通者甚多，而可盡信哉？後人乃欲強爲之解，如衛道夫以「月忌」爲河圖之中宮，立數亦非自然法象，祇臆說耳。

擇日

「擇日」起於「曆象日、月、星、辰，敬授民時」，其初，爲法亦簡，蓋事有當順時者則擇時而行，有當順月者則擇月而行，有當順日者則擇日而行，故外事用剛日，內事用柔日，大抵取於無拂陰陽之正而已，其實未嘗有所拘忌也。其後諸家自爲一術，各以私意干時，至於鄒衍「談天」，動求壓勝，語益紛紛不相合矣。故各伸其說以

決猶豫，則可；會通其理以定吉凶，則不可。蓋時日、干支、孤虛、旺相其有盛、衰亦氣運之自然耳，而吉凶則由人事所致，豈係於時日哉？故順時者，謂盡人事也。人事盡，則天之所助在是矣。故自漢晉以來，行兵拜將，有避歲星，有不避歲星者；有避甲子，有不避甲子者；有避往亡，有不避往亡者；有避四廢，有不避四廢者，皆未嘗以是而異吉凶也。若拘於諸家之說，則彼此各有禁忌，百年不得一吉，將廢所爲之事乎。此徒惑人，併其事猶豫而不能決，非聖人教人擇日之意。且太乙、遁甲多用洛書「飛宮之法」，逆順互用陰陽，勝負因分主客，此豈大禹「叙疇」之本旨哉？聖人圖書所以明道，乃爲術家之所侮弄，顧欲假此以定吉凶，不亦遠乎？孟子言「天時不如地利，地利不如人和」，「人和」即脩人事之效也，「人和」則「地利」亦不足

言，而況「天時」乎？註家亦以時日、干支、孤虛、旺相言「天時」，則似古者行兵信用此術，而附會成書自神其說者矣。然觀《武經七書》未嘗一及於此，則所謂「天時」者，何所指耶？意必謂陰陽、風雨、晦冥之可乘者耳。使泥日、時而行兵，則十必九敗，雖兵家亦豈肯爲此誤人之法哉？故沈顏曰：「古者將有事於戎祀，必先擇時日以定其期，是用備物於有司，習儀於禮寺，俾精其慮，而戒其誠，非所以定吉凶，決勝負也。」斯言得之矣。古之擇日者，既得吉，又重之以卜，則猶恐風雨之有不時，事變之有不測，不敢以人謀決耳。此皆實理之宜，而豈惑人之術哉？

風 水

堪輿家以「氣遇水則止，乘風則散」言

地理者，皆曰「風水」。「風水」之說本於利心，近世士大夫多爲所惑，以爲有至理存焉，不謂郭璞爲誣世之言也。夫氣聚成形，形散歸盡。形之所散，藏於大地；地之所發，游於太虛。虛則必感，感則必生，生則復聚。故藏於地，發於天，鍾於人，此常理也。《禮記》曰「死必歸土」，「骨肉斃于下，陰爲野土」，非藏於地之謂乎？又曰「其氣發揚于上，爲昭明、焄蒿、悽愴」，非發於天之謂乎？又曰「此百物之精也，神之著也」，非鍾於人之謂乎？然地則有肥磽、疏密之異宜，不勝其雜揉矣。天則有明晦、慘舒之異候，又不勝其雜揉矣。男女構精之初，所感則互有邪正、純疵之異德，又不勝其雜揉矣。密也、肥也，地之吉氣也；疏也、瘠也，地之凶氣也。明也、舒也，天之吉氣也；晦也、慘也，天之凶氣也。正也、純也，人之吉德也；邪也、疵也，人之

凶德也。地以吉發，天以吉應，人以吉承，則所會者中和之氣，謂之五行之秀，而聖賢所由生矣。地以凶發，天以凶應，人以凶承，則所會者乖戾之氣，謂之五性之偏，而愚、不肖所由生矣。其間或以吉而遇凶，或以凶而遇吉，或吉多而凶少，或凶多而吉少，其界限之錯入，分數之交加，彼長此短，其變不窮，是以強、弱、壽、夭之殊遭，貧、富、窮、通之異受，一出自然，不知所起，不惟人不得而知，雖天亦不得而知也。天且不得而知，而地又安能爲之主乎？以地專生物之功而權不在天，豈不拂乾坤之正乎？若夫山川各有分疆，水土因而異劑，百里內外風遂不同，此則地氣使然也。然則大化渾淪，氣相通貫，一方靈秀人人可鍾，豈祖宗之朽骨各私其子孫而往寓靈哉？《葬經》有言「銅山西崩，靈鍾東應。木先於山，粟芽於春」，此人所

據以證風水之必有感應者也。殊不知天地氣機固有偶相感者，就如祖宗墳墓，或爲盜發，或被水漂，子孫惕然不安，動於四體者亦每有之。蓋人本於祖，一氣流通，形骸未盡，餘爽猶存，其相感宜矣。然人、鬼已分二體，用各不同，沉陰向靜，鬼亦不靈，欲以葬地蔭朽骨而資之以福子孫，則理之所未有也。理之所有者，必其祖宗嘗脩陰德，氣流子孫，及其積久而發耳。譬之果木然，以實之大者爲母，則種所轉生其實亦大；以實之小者爲母，則種所轉生其實亦小。豈有母木既死，而其枯根所藏之地能蔭子木之實哉？忘其本之所自，而求福於幽陰隔絕之區，惑亦甚矣。或以富貴之家葬地多吉，所以能惑人者正在於此。自郭璞著《葬經》之後，人皆有風水之貪，至於宋、元，其溺滋甚，雖大儒如朱晦庵、吳草廬亦津津喜談，此又滋人之惑者

也。夫有財而圖風水，孰不爲之？而又損高崇卑以改觀，栽松植栢以聳望，則風水益增其美矣。其家富貴相仍，子孫不絕，皆以爲風水所致，而不知所以富貴者實本祖宗積德，蓋由富貴而得風水，非由風水而致富貴也，乃歸功於風水，可乎？世亦有先得風水而後致富貴者，蓋偶然耳，不可遂以爲常理也。觀宋京丞相仲遠，祖父皆火化，無墳墓，每寒食則野祭而已，是豈因風水而富貴哉？古人亦有擇風水者，爲定生人之居耳。夫地太高則多燥，居之則生煩燥之疾；太卑則多濕，居之則生壅腫之疾，以之栽果蔬則不成，以之畜雞豚則不育，豈所以利生民哉？故幽都之相陰陽，洛邑之營灋澗，楚丘之景山、京，皆爲生民計，此人道之所以爲邇也，今以死骨而蔭生人，則天道遠矣。苟求於遠，必欲得五百年尸棺不朽之地，或

灌水銀以駐不壞之形，使可以延長其福蔭，可謂能知死乎？聖人言知死者謂之「原始反終」，以歸於大化也。苟可物而不化，則何以云「死欲速朽」乎？況人死歸土，無百年不朽之理，而欲五百年不朽，則又惑矣。墓祭非古，蓋其所貴者神也。魂升魄降，上下攸分，故葬則立主，以主依神，則形雖速朽可也。凡子孫之所以獲福者，皆神之所錫，而欲倚墓以爲福，則亦依神於墓耳，是福在於神，不在於葬地也。以葬地求神，苟有誠敬，神亦無所往而不依，但不若事主而求神於上者之近且易焉。此至理也，惟洞察幽明之故者能知之，故制爲定禮，而世乃輕主而重墓，何哉？且葬理之禮起於纍紼之掩，蓋不忍棄其親而不葬也。其後，棺七寸，槨稱之，無使土親膚，則亦因此心而加厚耳，固未嘗資其蔭也。故古之葬者皆於國都之北，

兆域有常處，曷嘗擇地哉？今之擇葬地者必曰「葬地不吉，則體魄不安；體魄不安，則子孫不靖」。此理固誠有之，使果出於此心，尚未失葬埋之初意也。然究其本根，則皆爲利耳。何則？欲求體魄之安，則如司馬溫公所謂免於五患足矣，而必謂某地當興，某地當絕，某地利長枝，某地利旁枝，此何心哉？心惟溺於所好，遂爲術士所愚，假非古之新物，象無情之舊山，以爲衛笏可以出文官，旗鼓可以顯武將，於是謀人墓地，構訟連年，家業先傾亦不自省，甚至屢掘父母之屍而遷以徼福，陰遺兄弟之禍而剪以爲仇，則天理泯滅盡矣。有一念之利心，而極於無所不至。庸衆人爲其所惑不足惜也，士大夫亦惑之；士大夫爲其所惑不足惜也，賢人君子亦惑之。邪說之害人豈不甚於洪水猛獸之災乎？使聖人果以此術爲不可廢，則以其說明示

天下可也，然而「絕地通天」之教，惡所用於其術哉？故人知爲善，則以善感善，而和氣應之；人或爲惡，則以惡感惡，而戾氣應之，雖所遇之氣容有不齊，而所惑之心未嘗不正，則亦足以通靈獲福，而鬼神之所佑豈在於骨肉所斃之地哉？羅大經於《鶴林玉露》論此最爲明正，可以破世俗之迷。而盧柳南謂郭璞精於水源、地脉之數，猶不得其死，此與楊誠齋論同，則益足以明其術之無驗矣。不信聖人之學而信郭璞之言，惑世誣民之罪將誰歸乎？雖然，剖身藏珠，迷而不悟者多矣，安得郭璞復起而悔其術之無驗哉？

風水之說若以教人尊祖、敬宗，似亦一術。但鬼神情狀原不如此，而又以禍福惑人，此其所以害道也。借尊祖、敬宗之說以文其求福之心，則加一自欺，害又甚矣。

祿命

列子有「力命」，王充有「祿命」，皆極言必定之數，此謂氣數之一定而不可易也，至於流行之用，則人事可以勝天，非氣數所能限也。夫「祿命」之數起於有生之初，當其未生，胎元雖具，而形氣未全，神知未發，此時尚屬混沌，不可得而推測也。形生、神發，則有象可憑，而數因之起矣。蓋陰陽之氣默運於歲、月、日、時之中，彼此相交，互為勝負，故得其氣者或昏、或明、或強、或弱，萬有不同矣。然自有生而推之，則陰陽進退勢有盛衰，精於曆者可得而知也。昔人為「祿命」之術其亦有所因歟，故李虛中以人始生直日辰支干衰旺推人壽夭、貴賤、利不利，百不失一，豈可以為無是理哉？然終屬以人測天，智必

有所不及，況天地之變難盡預期，雖多言或中，而立命在人，所遭亦異，其術亦必有「坑卒不皆犯三刑，貴人不皆當六合」如呂才所云者。此人所不必求也，求之則徒足以生禍福之惑，滋功利之圖，於「先難後獲」之學亦大有害矣。聖人所謂知命者，知天命也。天命非盡性者不能知，懼人之游心高遠也猶罕言之，而況於壽夭、貧富之無益於求者乎？夫氣數盛衰，亦理之常也。自善人遇之，當其盛時則道行而顯於功名，當其衰時則身退而免於刑戮，其所處常吉矣。自惡人遇之，當其盛時則志肆而無所不為，當其衰時則人怒而無所可避，其所處常凶矣。然則吉凶之幾蓋在人事之善惡，而不在氣數之盛衰也。故聖賢但言脩身、立命，則天命在我，而何氣數之能限哉？若限於氣數而必不可易者，雖聖人亦無如之何也已。

談命者兼推五星纏度，若論七政，理亦相須，但七政之外以歲、孛、羅、計爲餘氣而混爲十一曜，則誠有所不通者焉。宋景濂作《祿命辯》議論極精當，而世人迷於舊說，終不能廢，邪說人人之深有如此哉！

相術

「相術」比之「祿命」尤有實理可稽，故精其術者亦每奇中，但人深信、喜談，必爲禍福所惑，將有委於定命而怠於脩德者矣。人能脩德則有形容忽變，如裴晉公之以陰德改相者，故相當先論其心，烏在其以形體哉？自荀況作《非相》以後，曹植、杜牧、韓愈、皮日休論相皆原於心，庶幾知本矣。孔門「聽言」、「觀眸子」之法，「執玉高卑，其容俯仰」之占，所以觀人者蓋如

此，此豈外於心哉？學者以此自考，則於相思過半矣。

占夢

夢者，人精神所寤，而可占者即「幾之先見」，與「見乎蓍、龜，動乎四體」義同。古之卜者參之以夢，故太卜掌「三兆」必兼「三夢」之法。《太誓》曰「朕夢協朕卜」，此武王夢、卜相參之證也。而又專設占夢之官以掌占「六夢」之吉凶，《正月》詩所謂「訊之占夢」者是也，但太卜所掌之「三夢」，即占夢所掌之「六夢」也。占夢所謂「正夢」，乃無感而自至，即太卜之「致夢」也。噩、思、寤、喜、懼五夢，自其本有此心而言，則有所倚，即太卜所謂「綺夢」也；自其偶因物觸而言，則有所感，即太卜所謂「咸夢」也。其占亦如是推之而已。若泥

於天地、陰陽、日月、星辰之生尅，亦小數耳，豈不滋惑哉？夫高宗之夢良弼，有誠心之感也；牧人之夢魚旛，無心之感也；晉文公之夢伏楚子，爭勝之感也；楚襄王之夢高唐，情慾之感也。占者奚待於他求而後知吉凶哉？若孔子之夢周公，自孔子而言，雖出於望治之誠，而春秋之世政在權臣，夢雖吉而遇則凶，此即天地、陰陽、日月、星辰之數，其大致可知已，豈若《左傳》昭三十一年十二月辛亥朔，^①趙簡子夢童子僕以歌，而史墨以日月、^②星辰之賓主對待論生尅，占其六年此月吳當入郢，而又知其弗克乎？至於兩楹之奠，則夢出於無心，而孔子之自占知其將死，則固合乎天命矣，豈有他術推測哉？故夢有祥、有不祥，而占有應、有不應，君子亦求之至誠、先知之道而已。若占夢以「季冬聘王夢，獻吉于王，^③王拜受之；及舍，

萌于四方，以贈惡夢」，則衰世之惑道也。夫夢本神幾，可以觀德，雖聖人亦不能無。莊子曰「古之真人其寢不夢」，此忘世者之言也。文中子因曰「至人無夢」；張橫渠亦謂「從心而不踰矩，老而安死，然後不夢周公」，不願乎外也，則皆莊生之遺意耳。孔子自言「甚矣，吾衰」，則志不在於周公，此其所以不夢也。豈聖德至此方至，而始不願於外乎？且兩楹之夢在其臨終，則將謂其時聖猶未至，而於矩尚不能無踰邪？蓋聖人之夢猶其晝之有思也，但不若世人之擾擾耳。

說理會編卷之十五終

① 「一」，原誤作「二」，據《左傳》改。

② 「墨」，原誤作「魚」，據《左傳》改。

③ 「吉」下，《周禮·春官·宗伯下》有「夢」字。

說理會編卷之十六

越季 本撰次

吳袁洪愈訂正

諸 儒

文中子之學

文中子王通教授河汾，以道自任，隱居求志，若將終身，所著《中說》皆非空言，又文辭簡約，將以反朴還淳。其門人房玄齡、杜如晦、魏徵、杜淹、陳叔達諸公，唐貞觀時攀龍附鳳，翼成三百載之基業，皆通啓之也，亦可謂有用之學矣。阮逸稱其爲孟軻之徒，程子稱其爲隱德君子，先師稱其爲賢儒，豈過許哉！但當其弱冠時，有

志經濟，挾策以干隋文，失於不待其招，蓋本不羈之士，而招尤速謗，實在此矣。《隋唐通錄》謂其有穢行，爲史臣所削，故不立傳。夫通之穢行未必有之，然或少年事，亦不可以爲終身難改之過，惟以通弟凝爲監察御史，彈侯君集，事連長孫無忌，由是獲罪。時杜淹爲御史大夫，密奏凝直言非辜，於是無忌與淹有隙，而王氏兄弟皆抑而不用。無忌掌撰《隋書》列傳，其削通世家不足怪矣。當時魏徵雖總領史事，叔達亦與撰焉，然皆避無忌之權，不能執奪。房玄齡、杜如晦輩亦未有救正者，亦可見房、魏諸公信道不篤，不能如七十子之服孔子也。後人責房、魏不能揚師之道，蓋有由焉。或疑歐陽永叔、宋景文脩《唐書》，房、魏諸公傳中畧不及通姓名，因謂其非通門人，則唐人皮日休、司空圖皆以房、杜數公爲其徒，劉禹錫亦謂其門多偉

人。今觀《中說》所與諸公問難之辭，亦非泛交之語，其爲門人信矣。惟晁氏以關朗、李德林、薛道衡三事稽其年次，似有不合者，今亦各有說焉。其曰「聞禮於關生」，蓋傳聞云耳，豈謂其面問一百七年以前之人哉？李德林之卒，傳載於開皇十三年轉懷州刺史後歲餘，則此時通約止十一、二歲耳，然曰「歲餘」，而不明言其年，亦不知其言之信否也。《薛道衡傳》以忤煬帝縊殺，其子收出繼從父孺，長於孺家，不識本生。然考之唐史，言收道衡子也，出繼從父孺，以父不得死於隋，不肯仕，則非不識本生者也。意者《德林》、《道衡》傳皆無忌所撰，故爲亂辭以疑人之信《中說》邪？夫德脩而謗與，自古有之。當權勢相軋，雖門人亦有自避形迹，而不能使惡言不入於耳者，苟非因言以考其行，則闇然君子烏能白於後世邪？

周濂溪之學

周子《太極圖》圈外有圈，圈復有大有小，又加圈於陰陽之中，亦頗支離，而周子之說義則甚精也。朱內翰謂此圖之傳自陳搏、种放、^①穆脩，而胡五峯亦以爲先生非止爲种放之學者，^②此特其學之一師耳，非其至者也。此言未爲非是。朱子據潘清逸《墓誌》謂先生所著有《太極圖》、《易說》、《易通》，乃斷然以《太極圖》、《易通》皆爲先生所著，而於《易說》則曰「世無傳本」。竊謂《易說》即《太極圖說》也，蓋潘《誌》言《太極圖易說》不謂之《太極圖說》，則因有《太極圖》而爲《易說》也。是周子之意亦以《太極圖》爲未盡善矣，特以出於

① 「种」，原誤作「冲」，據文義改。

② 「种」，原誤作「冲」，據文義改。

師傳，不欲顯言其非，而作《易說》於其後以見意耳，於圖蓋有光焉。以結語「大哉易也，斯其至矣」一言觀之，則又《易說》之證也。然則周子豈復別有一《易說》乎？論《太極圖》詳見第一卷「理氣」條下。

《通書》之言得聖人之奧，可謂能入室矣。宋之諸儒莫有能及之者，雖與《學》、《庸》、《語》、《孟》並行可也。

程明道之學

明道之學近於「一貫」，觀《定性書》可謂內外合一矣。有「論《定性書》」之說，見第三卷「謹獨」條下。

程伊川之學

伊川之學執持不失其正，但於文義上

講求，未可盡謂德性用事也。此孔門游夏之流，自此精進不已，久之當自上達耳，雖明道亦不能強其合一也。

總論伊川康節

先師嘗謂伊川似子莫，康節似鄉愿，蓋以子莫爲執「爲我」、「兼愛」之中似無所偏，然當其爲我時仍執「爲我」，當其兼愛時仍執「兼愛」，是皆豫有所待而擬議以取正於迹，循守繩墨而非隨時以處中也。又以「鄉愿」看作鄉中一謹厚脩飾人，人人皆悅，自外觀之，人品甚高，非聖人不能識。而伊川之拘轍迹，康節之混世塵，各有似焉。今觀「子莫執中」，若依此解是「執權無中」也。蓋其所執之「中」是心體澄然不着，隨事至而應之，無所經綸裁制也，則伊川有所不似矣。「鄉愿」閉藏一點僞心，

「獨知」處不能無欺，則康節有所不似矣。則其所不似以求其所似，而二子之學術亦因以見焉。

邵康節之學

康節雄才大畧，玩心高明，真天挺人豪也。但明道稱之爲「內聖外王」之學，則未敢以爲必然耳。蓋當其少時，慨然有志於經濟，及遊四方而歸隱百源，便順自然，只做僭便宜事，此却是莊、列遺風。聖人之學，有天德而語王道，其要常在「謹獨」，未嘗有遺棄事物時，恐康節不及此也。至於窮天下之變以爲《觀物》，則近於索隱行怪，聖人豈爲之哉？餘論《皇極經世》詳見第十五卷。

康節天津橋聞杜鵑聲，知天下自此多事，曰：「天下將治，地氣自北而南；天下

將亂，地氣自南而北。」此從實理上見得也。蓋陽根於北方之子，以次而升於南，至巳而極，萬物之所以生長也。陰根於南方之午，以次而降於北，至亥而極，萬物之所以收藏也。陽之極也其體不離于陰，故其氣常聚，聚則靜而多寒；陰之極也其用不離于陽，故其氣常散，散則動而多燠。此一歲陰陽之大分也。洛陽，北方之地也；杜鵑，南方之鳥也。天津橋聞杜鵑聲，則其地常燠可知，而天下將亂之幾在此矣。亂之成也，隨人事所感，但謂「不二年南人爲相，專務變更」，則似以意推說矣。

司馬溫公之學

司馬溫公自少勤學，於書無不讀，而篤志力行，言不妄發。其在相位，以天下安危爲己任，人皆信之，不但田父野老、婦

人女子知其賢，雖遼、夏之人亦必問公起居，非其誠意足以感動人而能然乎？但其論說不本中和，可以爲社稷臣而未可以語天民之變化也。行之而不著焉，習矣而不察焉，此孔子所以爲「知德者鮮」歟？餘論《潛虛》見第十五卷。

張橫渠之學

張橫渠作《西銘》，以事親言事天，明仁、孝合一之理，所謂「理一而分殊」也，與《中庸》稱舜大孝意同。但《中庸》工夫本於「誠」，而以「謹獨」爲要。《西銘》旁引盡道之事，以著事天之實，則若泛舉耳。楊龜山言「知其理一，所以爲仁；知其分殊，所以爲義」；李延平揭出「知」字，欲人着力，此亦知要之言也。然理只是仁、義、禮、智、仁、智合德，所謂「行之者一也」，是

爲「理一」；而其散於萬事，則達道也，是爲「分殊」。道從德出，其體本明，奚必於「理一」上加一「知」字哉？其欲於「知」字上着力者，蓋亦以工夫言耳。

《正蒙》言：「由太虛有天之名，由氣化有道之名，合虛與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」上二句以「出於天者」言也，下二句以「具於人者」言也。又曰：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」此即其所謂「天」與「道」者也。又曰：「至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。」此即其所謂「性」與「心」者也。又曰：「氣聚散於太虛，猶冰凝釋於水。」又曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。」是「虛」與「氣」自爲屈伸也。又曰「太和所謂道」，蓋本《中庸》已發之「和」而言。又曰「中涵浮沉、升降、動靜相感之性」，蓋本「率性」

之道而言。又曰「是生絪縕相盪、勝負、屈伸之始」，「始」者指「幾」而言，即天德之良知，故曰「起知於《易》者乾乎」；而其自然順則處即坤道也，故曰「效法於簡者坤乎」。從微至著而散為萬物，以成形質，故曰「其來也幾微易簡，其究也廣大堅固」。其曰「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」，即其所謂「太虛為清，清則無礙，無礙則神。反清為濁，濁則礙，礙則形。」又以太虛妙應為神，而以天地法象為神化之糟粕。又以鬼神為二氣之良能。此其為說亦甚精妙，但以「清通」為「虛」，則所謂「太虛」者，言其至清之氣耳。又曰「不如野馬絪縕，不足謂之太和」，則固以氣化言道也。必性與天道合一而後謂之「誠」，則道在性中，性在虛中，虛必假氣以有靈，而後與天合一，是理、氣猶有二，與朱子所謂「太極不離乎陰、陽，而亦不雜乎陰、陽」同

一宗也，則不若以「健」名天，而仁、義、禮、智咸具於中者之為直截耳。如此則謂之「有」可也，謂之「無」可也，雖老氏以「有生於無」，釋氏以「大地山河」為「見病」之說，似亦無害。蓋「有物」「有則」者，「有」也；「無聲無臭」者，「無」也，而謂「言有、無，諸子之陋」，則亦過矣。

《正蒙》之書出於思索，一有所得則筆記之，此推測之知。雖其所言每有精義，然億說亦多，不可以為合一之學也。其學雖未合一，而勇於為義，亦子路之亞焉。

橫渠所見甚精密，其擔當聖人之道亦甚勇往，其以禮為教亦甚切實，自孟子以後罕見其比。但其立言不若孟子見得主腦而簡易易知，然亦不可輕視也。

子厚聽驢鳴，與自家意思一般，只是從氣動上說自然，非本體之真樂也。聖賢却說「人之所以異於禽獸者幾希」，於「幾

希」上見得分明，則「反身而誠，樂莫大焉」，此與任氣自然之樂大不同也。否則「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」矣。

總論張橫渠邵康節司馬溫公

明道嘗言：「不雜者三人：張子厚、邵堯夫、司馬君實。」夫三子持己盡誠，不欺暗室，雖謂之不雜可也。但其所見則不能無不雜者焉，若較其優劣，則子厚比之堯夫、君實爲稍醇耳。

程明道李愿中體貼體認天理之辨

明道嘗言「吾學雖有所受，「天理」二字却是自家體貼出來」。「體貼」者，身有之而見得親切也。李愿中言「學問之道不在多言，但默坐澄心，體認天理，若見一毫

私欲之發亦退聽矣」，則自用功而言。「體認」者，省察之意，不可便以爲義襲也。

朱晦庵之學 附論陸象山

晦庵之志欲繼往聖，開來學，是何等氣魄。其所論述皆「明德」、「新民」之實學，類非無用之空言，自秦漢以來周、程、張子之外莫之能過也。雖其論「致知」以「讀書」、「講學」爲第一義，爲陸象山之所短，然效先覺之所爲，以明善復初，則固以「學」開明其心也。孔門中人以下之教蓋本如此，由此日新亦臻精妙。但陸象山則從本體上擴充，可以直超上達，然亦不廢文字也。至其立心制行之誠，則皆無可議焉。故浙東之政，象山稱之；荆門之治，晦庵善之，不以所見之不合而遂相非毀，此可見其心誠於爲道，而無所私也。學者當

先求其誠意之所在而已矣，豈可妄議哉？

陸象山從尊德性上道問學，此《中庸》「慎獨」之要功也，故其謹禮之嚴無所正助，非佛氏「無所住而生其心」之比也。

陽明致良知之學附論湛甘泉

先師與甘泉翁同志友也。二公之教各立一家，先師則主於「致良知」，甘泉則主於「隨處體認天理」。議者或謂「致良知」之說近於「虛」，「體認天理」之說近於「助」。殊不知良知即本心之明，自然而動者也。「致」則復其本體，中間有多少工夫節次？其言簡易直截，而徹上徹下，一貫無遺，但恐學者從「自然」上說「知」，不本其發端之善，則虛而無主，將不以生為性，而混是非之本心乎？天理即良知也，天之明命，其本體有何倚着？身體力行而

省察之，以認其是處，所謂「體認」也，惡得謂之「助」？但云「隨處」則未免物物刻雕，此下學未見頭腦之事也。若「致良知」則如《論語》之言「一貫」，可以直超上達，「隨處體認天理」則如《論語》之言「忠、恕」，乃隨事精察之功也，但着於聲色，則不免於「助」耳。此特言二公之見各有所主，若其人品優劣，則君子固有定論矣。

陽明之學由王司興發端

予少師黃輦子。黃輦子姓王，名文輅，字司興，山陰人，勵志力行，隱居獨善，鄉人熏其德者皆樂親之。少學為古文，絕類莊、列，詩偈唐人，讀書不牽章句，嘗曰「朱子註說多不得經意」。成化、弘治間，學者守成說，不敢有非議朱子者，故不見信於時，惟陽明先師與之為友。獨破舊

說，蓋有所本云。及陽明先師領南贛之命，見黃輦子，黃輦子欲試其所得，每撼激之，不動，語人曰「伯安自此可勝大事矣」，蓋其平生經世之志於此見焉。其後黃輦子沒，陽明先師方講良知之學，人多非議之，嘆曰：「使王司輿在，則於吾言必相契矣。」

說理會編卷之十六終

四庫全書總目提要

說理會編十五卷 浙江巡撫採進本

明季本撰。本有《易學四同》，已著錄。本爲王守仁門人，自序謂親聞姚江之傳，而同門之士傳布師說遍天下，恐其爲說既長，或乖典則，故輯此書。凡疑難之說悉辨明之，其意蓋擬守仁於濂洛，而此書則倣《近思錄》而作。《近思錄》分類十四，此分類十二，其先之以性理、聖功者，猶《錄》之首及道體論也；繼之以實踐、賢才者，猶《錄》之次及於致知、存養、克治

也；推之於政治者，猶《錄》之有治道、治法也；終之以異端、諸子者，猶《錄》之辨別異論，總論聖賢也。其間巧借程、朱之言以證良知之說，則猶守仁《朱子晚年定論》之旨耳。

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文，謹列如左，用伸謝忱。

本煥法師

壹佰萬元

智海企業集團董事長 馮建新先生

壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長 張志峰先生

壹佰萬元

張貞書女士

壹佰萬元

付剛先生

伍拾萬元

文哲先生

拾萬元

本册審稿人 丁如明 馬 婧 孫通海

本册責任編委 甘祥滿

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTQyNzA3MDMuemlw",
  "filename_decoded": "14270703.zip",
  "filesize": 237407247,
  "md5": "89ebb869ef13a68b31c43419ed933856",
  "header_md5": "22df513deaccbcffe36c0383e88c1ad9",
  "sha1": "10a0ca20675c4f57f656cb30248c9a004ba7570d",
  "sha256": "3539b6b24534860a57d83ca2035559c56d1598a893bbc3ff18f7bac05ffd7ad7",
  "crc32": 851662060,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 262260084,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 582,
  "pdg_main_pages_max": 1318,
  "total_pages": 591,
  "total_pixels": 3508144000,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```